UNIVERSIDADE FEDERAL
DE SANTA CATARINA

FILOSOFIA
licenciatura a distância

2

HISTÓRIA DA FILOSOFIA II

Delamar Volpato Dutra, Luiz Hebeche

História da Filosofia II

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

FILOSOFIA
licenciatura a distância

História da Filosofia II

Delamar Volpato Dutra

Luiz Hebeche

UAB UNIVERSIDADE ABERTA DO BRASIL

Ministério da Educação

BRASIL UM PAÍS DE TODOS GOVERNO FEDERAL

Florianópolis, 2008.

Governo Federal
Presidente da República Luiz Inácio Lula da Silva
Ministro de Educação Fernando Haddad
Secretário de Ensino a Distância Carlos Eduardo Bielschowky
Coordenador Nacional da Universidade Aberta do Brasil Celso Costa

Universidade Federal de Santa Catarina
Reitor Alvaro Toubes Prata
Vice-reitor Carlos Alberto Justo da Silva
Secretário de Educação à Distância Cícero Barbosa
Pró-reitora de Ensino de Graduação Yara Maria Rauh Muller
Departamento de Educação à Distância Araci Hack Catapan
Pró-reitora de Pesquisa e Extensão Débora Peres Menezes
Pró-reitor de Pós-Graduação José Roberto O'Shea
Pró-reitor de Desenvolvimento Humano e Social Luiz Henrique Vieira da Silva
Pró-reitor de Infra-Estrutura João Batista Furtuoso
Pró-reitor de Assuntos Estudantis Cláudio José Amante
Centro de Ciências da Educação Carlos Alberto Marques

Curso de Licenciatura em Filosofia na Modalidade a Distância
Diretora Unidade de Ensino Maria Juracy Filgueiras Toneli
Chefe do Departamento Leo Afonso Staudt
Coordenador de Curso Marco Antonio Franciotti
Coordenação Pedagógica LANTEC/CED
Coordenação de Ambiente Virtual LAED/CFM

Projeto Gráfico
Coordenação Prof. Haenz Gutierrez Quintana
Equipe Henrique Eduardo Carneiro da Cunha, Juliana Chuan Lu, Laís Barbosa, Ricardo Goulart Tredezini Straioto

Equipe de Desenvolvimento de Materiais

Laboratório de Novas Tecnologias - LANTEC/CED
Coordenação Geral Andrea Lapa
Coordenação Pedagógica Roseli Zen Cerny

Material Impresso e Hipermídia
Coordenação Thiago Rocha Oliveira
Adaptação do Projeto Gráfico Laura Martins Rodrigues, Thiago Rocha Oliveira
Revisão Laura Martins Rodrigues
Diagramação Ana Clara Miranda Gern, Laura Martins Rodrigues
Ilustrações Lissa Capeleto
Tratamento de Imagem Ana Clara Miranda Gern, Laura Martins Rodrigues
Revisão gramatical Isabel Maria Barreiros Luclktenberg

Design Instrucional
Coordenação Isabella Benfica Barbosa
Designer Instrucional Carmelita Schulze

Copyright © 2008 Licenciaturas a Distância FILOSOFIA/EAD/UFSC
Nenhuma parte deste material poderá ser reproduzida, transmitida e gravada sem a prévia autorização, por escrito, da Universidade Federal de Santa Catarina.

H443h Hebeche, Luiz Alberto
História da filosofia II / Luiz Alberto Hebeche, Delamar José Volpato Dutra.— Florianópolis : FILOSOFIA/EAD/UFSC, 2008.

207p.

ISBN 978-85-61484-07-1

1.Filosofia medieval. 2. Patrística. 3. Escolástica. I. Dutra, Delamar José Volpato. II. Título.

CDU 1(091)

Elaborado por Rodrigo de Sales, supervisionado pelo Setor Técnico da Biblioteca Universitária da Universidade Federal de Santa Catarina

Sumário

Apresentação 07

1. A Patrística 13

1.1 Considerações Iniciais sobre a Patrística 13
1.2 As Duas Posições Cristãs 25
1.3 O Gnosticismo 30
1.4 Basílides 35
1.5 O Montanismo 35
1.6 O Monarquianismo 37
1.7 O Valentinismo 38
1.8 O Marcianismo 40
1.9 A Patrologia Grega 43
1.10 Orígenes 44
1.11 Contra Celso: a arte da polêmica 50
1.12 A Interpretação Alegórica 70
1.13 A Patrologia Latina 76
1.14 Tertuliano 77
1.15 A Carne de Cristo 78
1.16 Santo Agostinho 111
1.17 Maniqueísmo 117
1.18 O Ceticismo 120

1.19 Ambrósio e o Neoplatonismo 121
1.20 Confissões 125
1.21 O Donatismo 127
1.22 Rumo à obra *A Cidade de Deus* 132
1.23 O Pelagianismo 135
1.24 Um Pelagiano Exemplar: Juliano de Elano 139
1.25 A Ordem do Mundo 143
1.26 A Origem do Mal 148
Leitura recomendada 152
Reflita sobre 152

2. A Escolástica 155
2.1 Patrística e Escolástica 155
2.2 Divisão da Escolástica 157
2.3 A Pré-escolástica 158
2.4 Tomás de Aquino (1225–1274) 159
2.5 A Escolástica Pós-tomista 161
2.6 Da Filosofia Prática de Tomás de Aquino 161
2.7 A Ética: virtudes e razões básicas para agir 166
2.8 Direitos 173
2.9 O Estado 176
2.10 Pena de Morte 183
Leitura recomendada 184
Reflita sobre 184

Referências 185

Anexos 189
Anexo A: Santo Anselmo - *Proslógio* 191
Anexo B: Descartes - *Meditações* 195
Anexo C: Kant - *Crítica da Razão Pura* 200
Anexo D: Bacon 204

Apresentação

A disciplina História da Filosofia II é de grande importância para a formação do professor de Filosofia ou de quem se interessa pelo assunto, pois ela diz respeito à filosofia cristã. Nossa tradição é feita sobre três pilares: o pensamento grego, o direito romano e o cristianismo. Com o fenômeno do "retorno das religiões", essa fase da filosofia tem sido revalorizada com muito debate e uma farta publicação de livros e artigos no mundo todo. O estudante não pode ficar à margem desse tema. Nesse sentido, os objetivos centrais da disciplina são levar ao aluno um primeiro contato com a época da formação da teologia cristã (a Patrística) e com a época de sua maior expressão (a Escolástica).

Esta disciplina abrange um vasto período que vai desde o nascimento do cristianismo no século I da nossa era e chega até o século XV. Seu alvorecer é especialmente expresso nas cartas paulinas, passa pela época dos santos padres e alcança o período áureo de Alberto Magno e Tomás de Aquino chegando ao fim nas obras de Nicolau de Cusa, Duns Scotus e Guilherme de Ockham. Abrange também os teólogos e filósofos árabes e judeus, como Avicena, Averróis e Maimônides. São, portanto, aproximadamente 1400 anos de teologia e filosofia. Isso, aliás, já mostra que este livro deve ser considerado apenas uma breve introdução ao assunto. Seguindo a tradição, ele foi dividido em duas partes: a Patrística e a Escolástica.

A Patrística trata principalmente dos chamados Padres da Igreja, isto é, dos primeiros intelectuais que pensaram e escreveram sobre a

fé cristã que se espandia às margens do Mediterrâneo conquistando corações e mentes, mas esse movimento é também expresso nas lutas religiosas internas e externas à Igreja, como o gnosticismo, que, como mostraremos, constituiu uma séria ameaça aos fundamentos doutrinários cristãos. Esses conflitos atingiram em cheio tanto a patrística grega quanto a latina. Para exemplificar isso, apresentaremos um representante de cada ala: Orígenes, representando a patrística de cunho grego, e Tertuliano, a de cunho latino.

A Patrística também foi constituída pelo gradativo intercâmbio com a filosofia grega, especialmente com o neoplatonismo. Todo esse complexo movimento espiritual e intectual culmina com Santo Agostinho, que, mesmo se expressando em latim, não só se tornou a síntese de toda essa época, mas, sem deixar de participar ativamente nas lutas religiosas do seu tempo, estabeleceu os pilares da Igreja e da teologia cristã que persistiriam pelos séculos vindouros.

Para compreendermos a Escolástica, é impossível conceber a filosofia medieval sem a Teologia e sem a filosofia grega. Segundo Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, há quem sustente que na Idade Média:

> A filosofia não é *a busca da verdade*, e muito simplesmente porque a verdade já foi encontrada, ou melhor, nos foi trazida pela própria palavra de Deus, no que concerne às questões de âmbito teológico e que são as que mais importam ao homem, pois dizem respeito à sua salvação. No plano estritamente filosófico, também não há que se buscar a verdade: ela está posta na obra de Aristóteles, a quem São Tomás chama simplesmente o Filósofo. Há, portanto, duas sínteses: a das verdades profanas, filosófico-científicas, constituída pela doutrina de Aristóteles; e a das verdades cristãs, contida na Sagrada Escritura e nas interpretações autorizadas dos textos sacros. (NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. Filosofia medieval. In: CHAUÍ, Marilena et al. *Primeira Filosofia*: lições introdutórias. Sugestões para o ensino básico de Filosofia. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 39)

A escolástica será tratada em duas partes. Em um primeiro momento far-se-á uma apresentação da parte histórica, a qual tomará como base o texto de Padovani (PADOVANI, Humberto; CASTAGNOLA, Luís. *História da filosofia*. 6. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1964). *Em um segundo momento estudar-se-á principalmente o* Tratado da lei, *o qual é uma parte da* Suma Theologiae *de Tomás,*

a partir da interpretação de Finns (FINNIS, John. *Aquinas*: Moral, Political, and Legal Theory. New York: Oxford University Press, 1998). *Assim, pretende-se fornecer uma visão mais geral do assunto e ao mesmo tempo apresentar um estudo mais aprofundado de um texto filosófico específico representativo do período. A esse respeito vale a pena mencionar:*

> A UNESCO defende o chamado modelo de curso monográfico, no qual todos os professores devem ser livres para ministrar cursos em assuntos de sua escolha, sob pena de ameaça à mencionada liberdade. É verdade que, não deixa o estudo de anotar, que isso leva, às vezes, a uma falta de integração sistemática do currículo prejudicando, desse modo, uma visão mais geral da área. Seja como for, o que deve ser evitado é uma superespecialização, por exemplo, em Descartes e Kant, mas sem qualquer conhecimento de Hegel e Spinoza. (VOLPATO DUTRA, Delamar José; PERINE, Marcelo. Questões sobre o ensino de filosofia na pós-graduação. In: HENNING, Leoni Maria Padilha Henning; VOLPATO, Rosângela Aparecida (Org.). *Pesquisa, ensino e extensão no campo filosófico-educacional*. No prelo). A UNESCO defende tal posição no texto de Goucha (GOUCHA, Moufida (Coord.). *Philosophy, a School of Freedom*. Teaching Philosophy and Learning to Philosophize: Status and Prospects. Paris: UNESCO Publishing, 2007. p. 111-112)

Pode-se, também, à guisa de complemento da aprendizagem recomendar os seguintes filmes que tratam do período em questão: O nome da rosa*, do livro homônimo de Umberto Eco, e* Em nome de Deus*, sobre a vida de Abelardo e Heloísa.*

Delamar Volpato Dutra e Luiz Hebeche

Capítulo 1

A Patrística

Veremos a seguir, em linhas gerais, as duas posições em que se expressou o cristianismo primitivo. Comentaremos brevemente um movimento intelectual e religioso importante: o gnosticismo. E faremos também a interpretação de um autor de vertente grega (Orígenes) e um autor de vertente latina (Tertuliano). Este capítulo será encerrado com uma exposição biográfica e intelectual do mais importante teólogo da época em que vigorou a Patrística no pensamento Ocidental: Santo Agostinho.

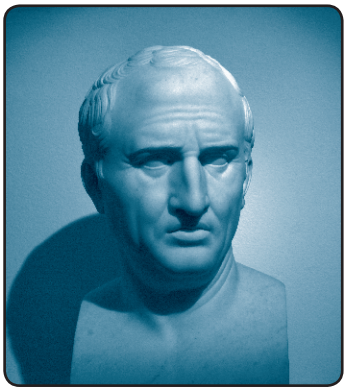
1. A Patrística

> *O cristianismo foi a maior revolução que a humanidade já realizou: tão grande, tão abrangente e profunda, tão fecunda de conseqüências, tão inesperada e irresistível em seu atuar que não causa maravilha que tenha aparecido ou possa ainda parecer um milagre, uma revelação do alto, uma intervenção direta de Deus nas coisas humanas, as quais receberam dele lei e endereço totalmente novo.* (CROCE, Benedetto apud ZUCAL, Silvano (Org.). *Cristo na filosofia contemporânea* – século XX. São Paulo: Paulus, 2006, p. 139)

1.1 Considerações Iniciais sobre a Patrística

As conquistas de Alexandre, o Grande, não só espalharam a filosofia grega por uma extensa área do mundo que, desde a Macedônia, estendia-se até as portas da Índia, mas também a fizeram embeber-se dessas culturas. Nem mesmo Aristóteles, que fora preceptor do imperador, pôde pensar a novidade desse acontecimento espetacular que extrapolou o *ethos* e os costumes das cidades gregas. O mundo que se configurou com os feitos militares do imperador, entre 334–323 a.C., estava muito além da energia contida pelas muralhas das cidades. Descortinou-se-se, então, uma multiplicidade de países e territórios com as suas mais diversas constituições, costumes e religiosidades. Os deuses gregos empalideceram

nesse vasto cenário. E mesmo a antiga diferença entre o Ocidente e o Oriente se adelgaçou e, em alguns lugares, desapareceu. A decadência das cidades gregas se expressou também em novas atitudes diante desse mundo novo e estranho. Com a morte precoce de Alexandre, porém, o seu império se fragmentou dando lugar a um mundo vasto e polifônico. Houve um período, então, em que os antigos deuses haviam morrido e os novos ainda não haviam nascido. Nesse cenário, frutificaram-se as escolas filosóficas que expressavam novos tipos de sabedoria, desvinculadas da vida política: o *estoicismo*, *o cinismo e o epicurismo*. A expansão alexandrina ajudou a consolidar a cultura e a língua gregas. Às margens do Mediterrâneo os homens cultos falavam grego. Esse processo histórico que se desenvolveu por séculos recebeu o nome de "**helenismo**". Ele impregnou até mesmo o novo império que dominaria o mundo por séculos. Os intelectuais romanos mais proeminentes, como Cícero e Sêneca, embora escrevessem em latim, esmeraram-se nos elogios à filosofia grega. Nesse meio em que conviviam as mais variadas religiões e doutrinas, o predomínio do helenismo era tal que tudo o que havia de mais importante era traduzido ou expresso nesse idioma. O apóstolo Paulo de Tarso, com formação judaica, era um cidadão romano que também escrevia em grego. Ele é um dos primeiros exemplos da síntese que, a partir daquela época, determinaria a forma de vida ocidental: o cristianismo e o helenismo.



Busto de Cícero. Figura retirada de: <http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/87/Thorvaldsen_Cicero.jpg>

Busto de Sêneca. Figura retirada de : <http://www.arikah.net/commons/en/7/79/Pseudo-Senecus_Louvre_Ma921.jpg>

A história da filosofia de que trataremos a seguir, porém, versa sobre a energia cheia de esperança do nascimento de um novo Deus, sintetizada na aparição e nos feitos de um carpinteiro: *Jesus de Nazaré*. Esse feito é muito mais extraordinário que os de Alexandre, dos imperadores romanos ou de qualquer outro em qualquer época, pois parte da mais espetacular de todas as crenças: o novo Deus fez-se carne, viveu entre nós, foi morto, desceu aos infernos e ressuscitou dentre os mortos. E isso siginifica basicamente que o mal e a morte foram vencidos e que o homem pode alcançar a vida eterna. A **Patrística** alimenta-se desse acontecimento singular. Tudo o que é pensado, ensinado e anunciado pressupõe a sua incorporação, isto é, o acontecimento de Jesus de Nazaré tornar-se o cerne a partir do qual tudo é compreendido. Ou melhor, esses primeiros esforços de compreensão teológica são tentativas de in-

Adaptado de: Atlas Histórico Básico (ARRUDA, José Jobson de) p. 9

Mapa de todo o território conquistado por Alexandre.

corporar o pensamento reflexivo à singularidade desse evento. A famosa conversão do apóstolo Paulo, no caminho para Damasco, ocorreu quando a aparição do Messias fê-lo cair do cavalo; porém, ao pôr-se novamente de pé, o apóstolo viu que o mundo antigo com suas verdades, misturas ideológicas, leis e imagens religiosas e filosóficas tinha virado de cabeça para baixo. O mundo antigo só podia ser entendido agora a partir da revelação do Redentor, que prometia voltar para julgar os vivos e os mortos. A nova visão, portanto, introduzira também algo distinto, isto é, com a segunda vinda do Messias, a possibilidade do fim do mundo e da justiça final. E isso era um absurdo para os sábios gregos e um escândalo para os judeus. Por isso, como o novo Deus nasce na comunidade judaica, também o judaísmo teria de ser deixado para trás ou simplesmente teria de ser entendido a partir da nova mensagem, uma mensagem estranha e escandalosa que introduz novos modos de compreensão, isto é, se para os gregos e os romanos o herói surgia na conquista e na guerra, o *cristianismo introduz um novo tipo de heroísmo: o martírio*, a disposição para aceitar a dor, o sofrimento e a morte violenta como testemunho da fé na salvação eterna. Em vez daquele herói elogiado por seus feitos na luta e capaz de arriscar a vida pela vitória sobre o inimigo, temos agora a figura daquele que, de posse da mensagem da vida eterna, suporta em silêncio os piores sofrimentos e humilhações. Ele sabe que as glórias mundanas são passageiras e que no Juízo Final só os mansos serão salvos.

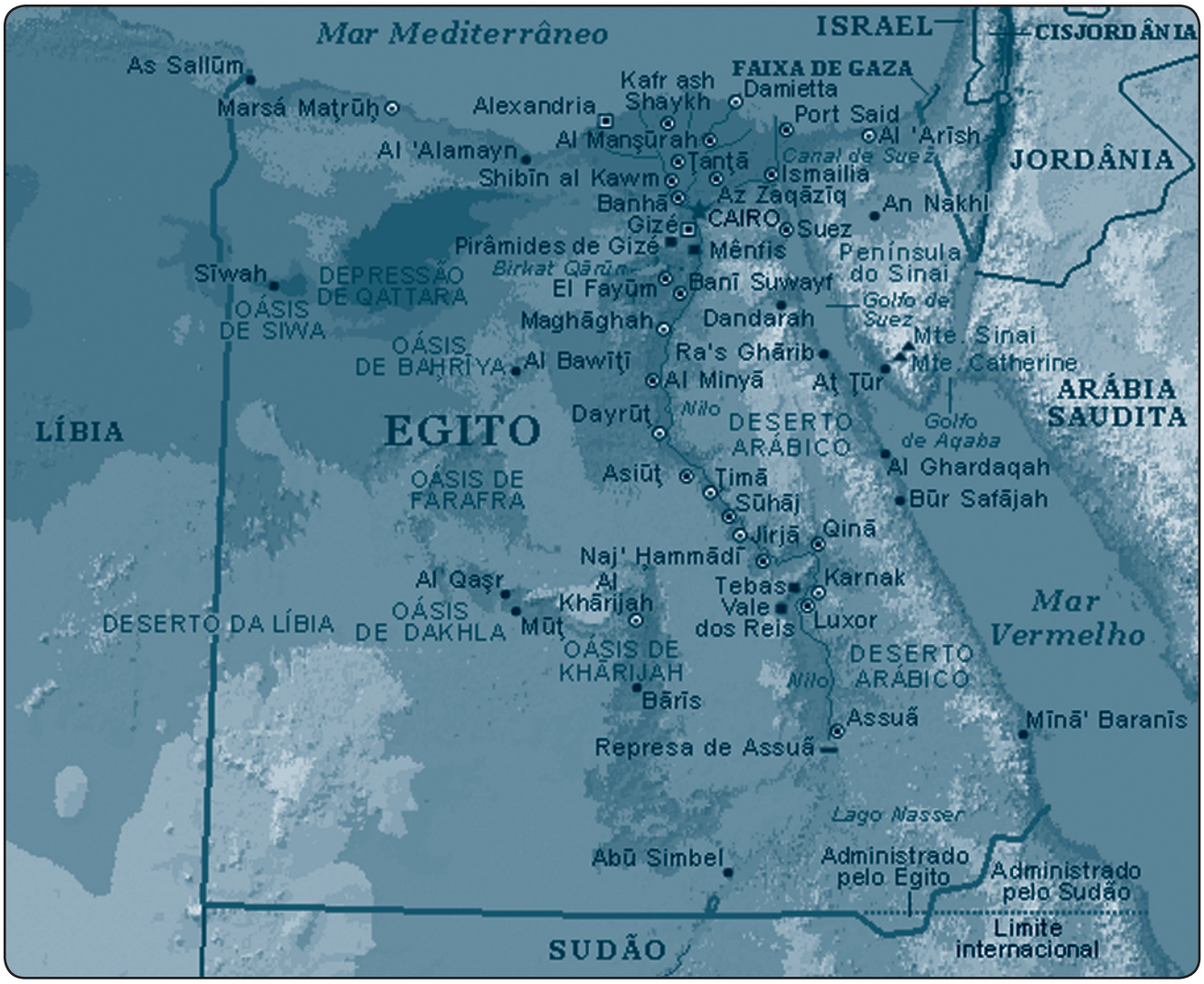
A chamada filosofia patrística surge como incorporação e proclamação dessa nova verdade. A patrística pode também ser entendida como patrologia. Patro-"logia" é também um modo grego de pensar e estudar. Ela basicamente provém das palavras grega πατρο (pai) e λόγος (estudo). Esta disciplina trata do estudo dos padres, dos fundadores, isto é, daqueles que, com os apóstolos e os evangelistas, cimentaram as bases do cristianismo. Tudo o que o cristianismo ainda hoje tem a dizer guarda as características do que foi delineado pelos padres da Igreja. Os patrísticos são, portanto, os protetores das bases doutrinárias do cristianismo. Esses guardiões espirituais da fé, porém, legaram à posteridade os documentos do seu ensino e pregação. A patrística tem como objeto, basicamente, a interpretação dessas obras. Nelas, porém, mostram-se os diversos modos de lidar com o helenismo, o judaísmo e o cristianismo.

Mas que elementos do pensar filosófico grego forjavam o helenismo? A filosofia de Aristóteles, depois da sua morte, entrara em declínio e só mil anos depois seria retomada pelos árabes. Mas as filosofias helênicas que mais se consolidaram e influenciaram os Padres da Igreja foram o estoicismo, o neoplatonismo e o ***gnosticismo***. E, é claro, também o pensamento do **judaísmo**. Não se pode cair na ilusão retrospectiva de que o cristianismo era um bloco monolítico, pois nos Atos dos Apóstolos já se expressam os conflitos entre Paulo e os apóstolos de Jerusalém (Pedro, Tiago e João). Mas foi Paulo que o transformou numa religião missionária, isto é, que o colocou em contato e disputa com as religiões mediterrâneas e orientais. O Mediterrâneo, porém, tem uma geografia complexa. Como, tendo como centro de gravidade a nova fé cristã, lidou-se com essa complexidade? Aqui os Padres da Igreja cumprem o importante papel de formulação e consolidação doutrinária. Essa incorporação, porém, é tão complexa que, por vezes, quem começa a estudar o assunto sente-se como andando num labirinto. Há, porém, bastante liberdade aqui, dependendo do que se tem por objeto de estudo, pois é óbvio que nem todo helenismo é cristianismo, e vice-versa. A dificuldade aqui, porém, é, neste sincretismo, separar um do outro. No entanto, como o cristianismo cresceu, consolidou-se e dominou a civilização ocidental nos últimos 2000 anos, tem-se a tendência em interpretar esse complexo movimento desde a sua ótica. E, se o nosso tema é a patrística, então temos de tomar um certa orientação e, a nosso ver, ela é dada pelo gnosticismo. E isso pela simples razão de que esse movimento constituiu-se como a concepção do mundo mais próxima da espiritualidade cristã, ou seja, o cristianismo cresceu debatendo-se com o gnosticismo, incorporando e dispensando muitos de seus elementos. Pela proximidade, ele é simultamente fonte de inspiração e o maior perigo. O perigo de que o núcleo da fé cristã fosse contagiado e encoberto pela mais poderosa mitologia concorrente.

O gnosticismo será tratado mais especificamente no item 1.3 deste capítulo.

Judaísmo
É uma religião monoteísta que se apóia em três pilares: na Torá, nas Boas Ações, essas entendidas como uma maneira de seguir um caminho na vida que seja compatível com a Torá, a que também chamamos por Pentateuco, e na adoração a Deus. Por supervalorizar a moralidade, faz recomendações de costumes, incluindo nessas hábitos alimentares e guarda do anoitecer de sexta-feira até o anoitecer do sábado.

O helenismo, portanto, comporta correntes de pensamento que foram incorporadas pelo cristianismo, embora nem tudo tenha a ver apenas com ele. Assim, nos séculos anteriores e posteriores ao nascimento de Jesus de Nazaré, havia correntes filosóficas que iam desde o aristotelismo, o epicurismo, o estoicismo e o platonismo. Dentro do platonismo encontra-se o neoplatonismo de



Mapa do Egito com suas principais cidades. Alexandria encontra-se ao Norte, às margem do mar Mediterrâneo. Figura retirada de: <http://antigoegito.tripod.com/mapaegito.gif>

Alexandria, cujo expoente maior foi Plotino, que não era cristão, mas cujo pensamento acabou influenciando autores cristãos. A moral do estoicismo, por seu lado, mostrou-se muito próxima do cristianismo. A facilidade de identificação entre estóicos e cristãos prolonga-se até os dias de hoje. Entre o judaísmo e o cristianismo também. Embora tenha sido esse, para o apóstolo Paulo, um dos maiores problemas, pois o cristianismo tendia a ser novamente digerido pelo judaísmo. Foi isso, aliás, motivo da suas disputas com os apóstolos de Jerusalém (Pedro, Tiago e João), que, num determinado momento e depois de muitas negociações, transformou-o em apóstolo dos **gentios**, dando, com isso, origem ao cristianismo

Gentios
Os tradutores cristãos da Bíblia usaram a palavra "gentios" para designar os povos que não eram israelistas.

no Ocidente. **Ora, se o cristianismo é uma revolução no judaísmo, isto é um indicativo que este estava em crise.**

É possível, portanto, que a missão de Paulo junto aos gentios tenha sido facilitada pela degeneração das virtudes políticas clássicas, mas também pela crise do judaísmo, que se acentuou com a diáspora. A crise não atingiu só a Atenas da filosofia clássica, mas a Jerusalém veterotestamentária. Mas tal crise se deveu à continuação do conflito das relações cristãs judaicas. Essa disputa não só se fazia sentir entre os primeiros cristãos e os judeus, mas entre os judeus cristãos, como os apóstolos Pedro, Tiago e João e o cristão mais radical Paulo de Tarso. A distinção entre cristianismo e judaísmo foi acentuando-se cada vez mais, o que, aliás, pode-se entender claramente lendo-se *A carta aos Gálatas e o Evangelho de João*. Esses documentos, porém, estão vinculados à própria formação da Igreja. E a Igreja não é uma instituição qualquer, pois os estudos históricos sobre ela não podem deixar de ter presente o significado da sua fundação, isto é, não se pode separar totalmente o historiador do teólogo, uma vez que "a Igreja tal como foi concebida por Deus como órgão da salvação da humanidade, a prolongação da obra redentora de seu Filho único, aparece asssim aos olhos do teólogo à escuta da Palavra de Deus como um 'grande sacramento', onde tudo significa sensivelmente e procura ao mesmo tempo eficazmente a via da graça" (DANIÉLOU, Jean; MARROU, Enri; AUBERT, Roger. L'Église primitive – des origenes a la fin du troisième siècle. *Nouvelle Histoire de l'Église*. Paris: Éditions du Seuil, 1963.). Desse modo, com a degeneração da areté clássica, uma outra começa a ocupar o seu lugar; o cristianismo primitivo originalmente limitado à Palestina começa a se transformar numa religião universal.

Esse cristianismo primitivo, porém, confunde-se com a Igreja primitiva, cuja primeira abordagem histórica se encontra nos *Atos dos Apóstolos*. No entanto, embora esse documento seja uma fonte histórica de peso, pode-se, hoje, reconhecer sua parcialidade, pois foi escrito em grego para um público que se expressava na língua grega, embora os atores em questão fossem principalmente judeus. Mas Jesus de Nazaré e seus discípulos – os verdadeiros fundadores da Igreja –expressavam-se em aramaico. Aliás, nesse documento já se encontra uma clara hostilidade contra os cristãos judeus, ou

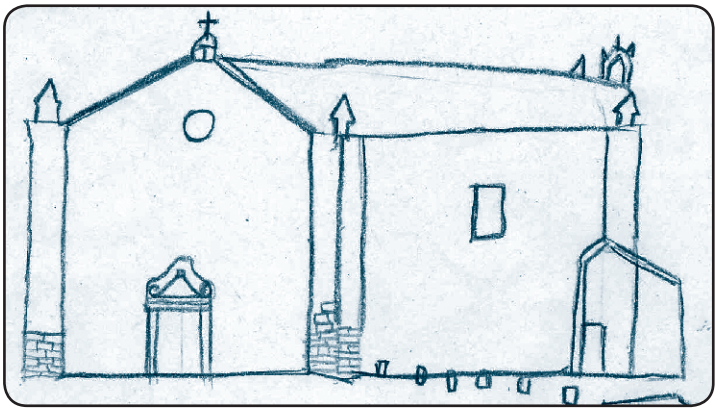
seja, o enganjamento da Igreja primitiva na sociedade judaica e aramaica já se encontra reinterpretado. No entanto, como alerta Jean Daniélou, é um dado histórico importante o papel da Igreja cristã judaica até a queda de Jerusalém em 70 (DANIÉLOU; MARROU; AUBERT, 1963, p. 32). Depois das descobertas dos documentos do Mar Morto e de Nag Hammadi, pôde-se vislumbrar melhor esses acontecimentos do que permitiam apenas os dados dos *Atos dos Apóstolos*. Por aí já se vêem as dificuldades de apenas nos situarmos no limiar do cristianismo, o que vai se tornando ainda mais complexo com o seu gradativo afastamento do judaísmo e seu envolvimento com o helenismo. Nesse caso, os *Atos*, mesmo não tendo todos os dados da história empírica, é um testemunho crucial de algo muito mais relevante, ou seja, do início da história santa ou da salvação, em que são relatados os feitos de Jesus, a sua delegação aos discípulos da continuidadde da sua pregação, isto é, mesmo que os doze tenham se dispersado depois da Páscoa, eles se reencontraram em Jerusalém para a peregrinação de Pentecostes no ano 30, quando desceu o Espírito Santo sobre eles. Segundo Daniélou, "depois da Pentecostes começa o anúncio do Evangelho pelos Apóstolos, e em particular por Pedro, que fala em meio deles e em seu nome" (DANIÉLOU, 1963, p. 33.). Nesses primeiros tempos, porém, o cristianismo professado pelos apóstolos debatia-se não com um judaísmo unificado, mas, ao contrário, dividido em várias seitas ou partidos políticos de cunho religiosos, isto é, de seitas que muitas vezes compunham o **Sinédrio** e se agrupavam em torno dos grandes sacerdotes. Entre as seitas estavam os fariseus e os saduceus, que ocasionalmente, por razões de segurança e desconforto, denunciavam um ou outro apóstolo diante do sumo sacerdote. Pedro foi várias vezes preso por denúncias dos saduceus, mas solto pela maioria do Sinédrio. É conhecida a defesa que o fariseu Gamaliel fez dos apóstolos. Todo esse poder do Sinédrio, porém, era garantido pelos romanos. Nos *Atos*, não podemos nos esquecer, também é descrito como Saulo, perseguidor dos cristãos, torna-se Paulo, o apóstolo dos gentios. Quando do apedrejamento de Santo Estêvão, ele estava presente e consentiu com a sua morte. Narra os Atos:

> "Naquele dia, levantou-se grande perseguição contra a Igreja em Jerusalém; e todos, exceto os apóstolos, foram dispersos pelas regiões da Judéia e Samaria. Alguns homens piedosos sepultaram Estêvão e fize-

Sinédrio
Nome dado à assembléia ou conselho de 23 juízes que a Lei judaica ordenava ter em cada cidade. Versava sobre diversas questões, desde a política até os costumes da cidade. Era a Corte e o Legislativo das cidades em que existiam. Foi dissolvido em 374 a.C e desde então houve diversas tentativas para o seu restabelecimento.

ram grande pranto sobre ele. Saulo, porém, assolava a Igreja, entrando pelas casas; e, arrastando homens e mulheres, encerrava-os no cárcere" (At 8 1,3). Em seu suplício Estêvão é relatado "cheio do Espírito Santo, fitou os olhos para o céu e viu a glória de Deus e Jesus, que estava à sua direita" (At 7, 56).

Essas passagens já são suficientes para que se formule a pergunta: como separar a história sagrada da história empírica?



Esboço de uma igreja. Figura retirada de: <http://www.eb1-alvito.rcts.pt/imagens_def/terra.5.jpg>.

É possível escrever uma história apenas empírica da Igreja e, portanto, do cristianismo primitivo? É claro que sim, mas será uma história fadada ao superficialismo e à estreiteza, pois deixaria de fora precisamente os motivos pelos quais a Igreja foi fundada e que dizem respeito à sua missão salvadora. É muito difícil, portanto, separar os eventos da história da salvação (a história de Cristo desde a encarnação do Verbo, seu ensinamento, a crucificação, a ressurreição etc.) dos que tratam da trama da história empírica (o Sinédrio, os fariseus, o padecimento sob Pôncio Pilatos etc.). Está também fora do nosso propósito abstrair da história da Igreja e do cristianismo a sua dimensão de transcendência e divina. Desse modo, a Patrística tem tudo a ver com essa fundação, pois, mesmo com todos os seus conflitos **hermenêuticos**, dogmáticos e **heréticos**, a sua base está na atuação dos primeiros apóstolos. Nesse sentido, os testemunhos apostólicos podem ser divididos em três partes. A primeira tem como objeto o enigma da ressurreição de Jesus, como uma expressão da ação divina: "Deus resssuscitou" (At 2, 24); a segunda trata dos próprio feitos e prodígios dos apóstolos, como o milagre da cura de um paralítico, que, feito "em nome do Senhor", visava a que o povo judeu reconhecesse uma passagem de Deus (At 3, 10); e uma terceira parte com o objetivo ainda particularmente nos judeus, trata do "cumprimento das professias". Visava, portanto, mostrar no Cristo a realização final do que almejavam os profetas. Os judeus tinham a seu favor a tradição da fé num único Deus, dos seus profetas e só lhes faltava aceitar Jesus Cristo, mas, em vez de aceitá-lo, continuavam a acusá-lo de blasfemo, ou

Hermenêuticos
Qualquer técnica de interpretação. Esta palavra é freqüentemente usada para indicar a técnica de interpretação da Bíblia.

Heréticos
Relativo à heresia. Herege.

seja, os apóstolos tinham a intenção de fazer os judeus entenderem que a ressurreição de Jesus é o derradeiro evento escatológico há muito esperado. Nos discursos de Pedro, por ocasião de Pentecostes, mostra-se, por fim, a efusão do Espírito anunciado nas antigas profecias. Os judeus devem, portanto, reconhecer que estão enganados e se converterem. Os apóstolos pregam e convertem porque testemunharam o mais importante evento da história da salvação. Por isso, "é o testemunho dos apóstolos que será transmitido pela Igreja: a tradição é 'tradição dos apóstolos'" (DANIÉLOU, 1963, p. 34.). A ação dos apóstolos constituiu as bases da Igreja primitiva e, portanto, de tudo o que viria a seguir.

Mas que é a ação dos apóstolos senão a proclamação do Evangelho? Divulgá-lo à comunidade judaica, porém, criou disputas e ódios e motivou várias perseguições aos judeus cristãos, isto é, mesmo aqueles que, como Pedro, João e Tiago, o "irmão do Senhor" (Gl 1, 19), tentaram manter-se fiéis à **lei mosaica**, foram perseguidos e, no caso de Tiago, martirizados pelas intrigas e intolerâncias geradas dentro da própria comunidade judaica. Embora, como vimos, as várias facções judaicas disputassem entre si começaram a ver no cristianismo um inimigo comum. No entanto, essa posição começou a ser revisada desde a descoberta dos evangelhos **apócrifos** em Nag Hammadi em que, nos Evangelhos dos Hebreus e de Tiago, encontra-se a presença de raízes judaico-cristãs do gnosticismo, especialmente nos três apocalipses de Tiago. Nos escritos de Clemente que, por sua vez, empregam fontes judaico-cristãs ebionitas aparece Tiago como o mais importante personagem da Igreja. Nos escritos de Hegesippo tem-se um Tiago ainda muito mais vinculado à vida religiosa do Templo de Jerusalém e, portanto, ministrando um cristianismo fortemente marcado pelo judaísmo rabínico. Quem, afinal de contas, é Tiago? Como se vê, há aqui uma grande dificuldade de se lidar tanto com a história sagrada quanto com a empírica. Tem-se aqui o caso de que se tornou muito difícil fechar a questão. Tratar-se-ia, antes, de uma compreensão em perspectiva aberta.

Lei mosaica
Relativo a Moisés, aos Dez Mandamentos e a todas as disposições que mostram como esses mandamentos também regem a vida sacerdotal, civil e cerimonial para Israel.

Apócrifos
Os escritos de assunto sagrado que não foram incluídos pela Igreja no cânon das Escrituras autênticas.

A isso poder-se-ia acrescentar os essênios, cuja proximidade com o cristianismo hierosolimitano é atestada pelos *Manuscritos do Mar Morto*, mas cujo exame e desdobramentos estão fora dessas considerações introdutórias. Seja como for, indica-se aqui,

mais uma vez, que a Igreja cristã já se expandia para além dos muros de Jerusalém, ou seja, que de redutos fortemente judaicos ela, entre os anos 30 a 45, expandiu-se pelos arredores de Jerusalém num meio bastante complexo de seitas, em que, além dos bem conhecidos bíblicos como os fariseus e os saduceus, havia ainda os essênios, os helenistas, os galileanos, batistas, herodianos, zelotes e os samaritanos. A Igreja cristã primitiva, portanto, expandiu-se do complexo meio étnico da Palestina, com as diferenças entre a Galiléia e a Judéia. Saiu daí para o Ocidente, principalmente com Paulo, mas também para o Oriente, e, indo além do território dos que falavam aramaico, alcançou a Transjordânia e a Arábia. Sabemos, pelos *Atos*, da forte resistência que Paulo teve entre os nabateus, mas isso não quer dizer que outros missionários anônimos não continuassem pregando o Evangelho pelas rotas comerciais desse mundo estranho. Daniélou nos alerta que não se pode esquecer do "cristianismo siríaco e da sua considerável importância nos dois primeiros séculos" (DANIÉLOU, 1963, p. 47). Levado pela complexidade do tema, o mesmo autor levanta suposições como a de um cristianismo zelote, isto é, um cristianismo comprometido com a insurgência contra a dominação romana feito principalmente por pescadores e camponeses galileus, que também falavam aramaico, mas que teriam desaparecido em 70, o que explica o silêncio do ***NT*** sobre o assunto. Porém, como dissemos, isto é apenas uma suposição, o que aumenta a complexidade das relações entre a Igreja cristã nascente e as comunidades externas aos muros hierosolomitanos. E assim o judaísmo oficial e proselitista entra cada vez mais em atrito com a nova religião missionária. E esses atritos vão crescendo a ponto de o *Evangelho de João* responsabilizar principalmente os judeus pela morte do Cristo, embora reconhecendo que isso também fazia parte da sua missão.

Neste texto "NT" é a abreviatura para "Novo Testamento".

Por isso, é bem possível que, entre essas várias posições, o principal tenha sido mesmo a crise do cristianismo judaico, isto é, a crise daquele cristianismo demasiadamente limitado à cultura e à religião judaicas. Em 49, deu-se o que é relatado na *Carta aos Gálatas*, isto é, o concílio de Jerusalém e o incidente em Antioquia, eventos que opuseram o apóstolo Paulo aos judeus cristãos de Jerusalém, quando ao apóstolo foi confiada a missão junto aos gentios. As outras cartas paulinas já podem mostrar o terreno con-

quistado junto aos gentios, os efésios, os coríntios, os colossenses e os romanos, ou seja, o cristianismo já estava muito além dos muros da cidade em que nasceu. E essa crise foi expressa já sob forte influência do helenismo. É na língua grega que se encontra a radicalidade de Paulo opondo-se aos tabus da lei judaica, especialmente o da circuncisão. **Segundo o apóstolo, aqui só há uma escolha: Cristo ou a lei.** A escolha de Cristo, aliás, transcende até esse debate demasiado mundano, pois "porque, em Cristo Jesus, nem a circuncisão nem a incircuncisão têm valor algum, mas a fé que atua pelo amor" (Gl 5, 6).

Nos *Atos*, a Igreja é designada pela palavra grega ἐκκλησία, que originalmente significa "assembléia", mas que agora passa a expressar "o povo de Deus". E essa alteração mostra, aliás, claramente a transformação da antiga areté, isto é, da virtude política em virtude espiritual e religiosa. Nesse sentido, todas as comunidades cristãs no princípio, assemelhando-se à de Jerusalém, tornaram-se "igrejas", seus vínculos doutrinários e litúrgicos foram, à medida que se disseminavam pelo mundo, sendo preservados. E isso é o que dará à Igreja o seu caráter universal. E, à medida que essa universalização foi sendo constituída, a Igreja lentamente começou a deslocar-se de Jerusalém para Roma.

Mas isso aconteceu certamente porque a Igreja cristã, isto é, a ***comunidade escatológica cristã*** já se diferenciava do judaísmo e começava a se desenvolver de modo tão amplo que em breve começará a perturbar as autoridades do império romano. Provavelmente Pedro e Paulo tenham sido martirizados em Roma, o que mostra como em algumas décadas o cristianismo tornara-se, diferentemente do judaísmo, uma religião missionária que, como alertara Paulo, pregava para os gentios e não se limitava a um povo apenas. O "povo escolhido" do cristianismo era a humanidade toda.

Comunidade cuja teologia se refere às coisas que deverão suceder no fim do mundo.

O crescimento do cristianismo, portanto, foi se dando à medida que essa religião e a Igreja, que a expresava e reunia, foram preenchendo os espaços vazios deixados pela areté e pela religião clássicas e também pela crise que atingiu o próprio judaísmo. Essa crise interna, porém, atingiu o máximo quando sobreveio a crise externa com o incêndio do Templo e a dispersão dos judeus pelo

mundo, no ano 70. A crise aqui foi possivelmente também marcada pela pressão do nacionalismo hebreu sobre a comunidade cristã, o que possivelmente teria originado os já citados zelotes cristãos. Fosse como fosse, a destruição do Templo e a expulsão dos judeus da Palestina favoreceram a tendência cristã que lutava pela autonomia e que deu, então, um passo gigantesco. São os cristãos de agora em diante que estabelecerão a sua versão das Sagradas Escrituras e divulgá-la-ão para o mundo.

Em meio à crise da cidade clássica e da religião judaica, foi se desenvolvendo a Igreja primitiva, isto é, a comunidade cristã, que incluía em sua maioria o povo simples e analfabeto, mas também aqueles que, como Paulo, eram mais esclarecidos e cujo pensamento estava embebido de helenismo. **Na época de gestação do cristianismo, uma outra concepção religiosa do mundo ganhava terreno: o gnosticismo.** No plano filosófico, ela tinha fortes características neoplatônicas; tinha também uma mistura de teoria sobre a queda do homem combinada com uma concepção ordenada e hierarquizada do cosmos, bem como de práticas ritualísticas e litúrgicas que tiveram uma grande aceitação. Porém, diferentemente de Hans Jonas, que destaca que a concepção clássica do mundo desembocou no gnosticismo, a nosso ver foi o cristianismo que se impôs como uma concepção ainda mais universal. O vazio deixado pelo ethos antigo foi sendo preenchido por ele. A sua resposta ao niilismo helenista, porém, comportou, por parte dos primeiros patrísticos, duas atitudes divergentes, ou seja, no interior da Patrística havia os que aceitavam entrar em contato e diálogo com a cultura greco-pagã e os que a recusavam totalmente.

1.2 As Duas Posições Cristãs

As relações entre o cristianismo e a cultura helênica foram marcadas por uma tensão que, até certo ponto, também se estende aos dias atuais, pois ainda há aqueles que, como os fundamentalistas evangélicos, entendem que só o que está escrito na Bíblia é válido e aqueles que não se recusam a dialogar e até mesmo a aprender com a herança cultural herdada e atual. Naqueles primeiros sécu-

los essa polêmica calou fundo entre os cristãos. Acentuara-se o conflito entre aqueles que professavam apenas a fé e aqueles que tentavam compreendê-la. Portanto, havia aqueles que, defendendo a fé, viam anátema por tudo que invocasse a filosofia, a teologia ou os parentescos religiosos e, portanto, que estavam prontos a excomungar ou expulsar os elementos perturbadores da pureza da fé, mas havia também aqueles que aceitavam o diálogo intectual. A dificuldade era grande, pois como separar rigorosamente o dogmatismo da heresia? Foi a missão de Paulo entre os gentios e o trabalho dos Padres da Igreja, logo a seguir, que decidiram a sorte do cristianismo impedindo que virasse mais uma seita judaica ou uma religião colonizada e desfigurada pelo gnosticismo, as filosofias e as religiões mistéricas orientais. Isso também tem a ver com o caráter missionário do cristianismo, que, aliás, assemelha-se ao islamismo e ao budismo. O estar em missão significa o estar proclamando o Evangelho, mas também o defendendo dos seus inimigos e detratores. Junto com o martírio havia, portanto, um confronto intectual. Mas para que fosse levado a cabo seria preciso conhecer as armas do inimigo, isto é, suas filosofias, teologias, mitologias, ritos e liturgias. Havia, portanto, um risco de, ao entrar em contato com o pensamento pagão, sacrificar o cerne da doutrina cristã. Fosse como fosse, e embora a filosofia pagã continuasse por séculos marcando os modos de pensar em Atenas e em Roma, o cristianismo foi lentamente impondo a sua concepção religiosa do mundo até conquistar a sua total hegemonia. Isto é, se é certo que as filosofias pagãs do neoplatonismo, aristotelismo, pitagorismo e estoicismo foram matrizes do pensar cristão, também é certo que sua energia espiritual definhou de tal modo que acabou sendo absorvida pelo cristianismo. Assim, tal como a Igreja ia assumindo uma organização hierárquica das suas paróquias, o que acabou mais tarde com a queda do Império Romano do Ocidente, sendo a única via capaz de preservar as raízes da civilização greco-romana, foi porque também reteve, incorporou e preservou a herança cultural e intectual da Antigüidade. Portanto, se obviamente existiu uma forte influência da filosofia pagã na teologia cristã, também é certo que essa retroage sobre a primeira, isto é, não há como chegar aos conceitos filosóficos gregos sem entendê-los como embebidos com a terminologia das Escrituras. Foi isso que levou um

neoplatônico como Numênio a afirmar que "Platão é um Moisés falando em grego". Pode-se argumentar que isso não está correto, que Platão era um filósofo e Moisés um religioso judeu, um profeta, etc., mas todos entendemos o que Numênio queria dizer.

Isso já mostra o quanto o cristianismo primitivo dependia dos esquemas conceituais gregos, mas, como estamos lembrando, a questão estava no perigo de perder o núcleo da doutrina, de enfraquecê-la diante das alternativas heréticas. As duas atitudes expressam um impasse entre a admiração e a desconfiança. Essa ambigüidade já é encontrada nas cartas de Paulo. O redator dos *Atos dos Apóstolos* (At 17, 16-34) descreve o discurso do apóstolo em Atenas nos seguintes termos:

> Enquanto Paulo os esperava em Atenas, o seu espírito se revoltava diante da idolatria dominante na cidade.
>
> Por isso, dissertava na sinagoga entre os judeus e os seus gentios piedosos; também na praça, todos os dias entre os que se encontravam ali.
>
> E alguns dos filósofos epicureus e estóicos contendiam com ele, havendo quem perguntasse: Que quer dizer esse **tagarela?** E outros: Parece pregador de deuses estranhos; pois pregava a Jesus e à ressurreição.
>
> Então, tomando-o consigo, levaram-no ao Areópago, dizendo: Poderemos saber que nova doutrina é essa que ensinas?
>
> Posto que nos trazes aos ouvidos coisas estranhas, queremos saber que vem a ser isso.
>
> Pois todos os de Atenas e os estrangeiros residentes de outra coisa não cuidavam senão dizer ou ouvir as últimas novidades.
>
> Então, Paulo, levantando-se no meio do Areópago, disse: Senhores atenienses! Em tudo vos vejo acentuadamente religiosos; porque passando e observando os objetos de vosso culto, encontrei também um altar no qual está inscrito: **AO DEUS DESCONHECIDO**. Pois esse que adorais sem conhecer é precisamente aquele que vos anuncio.
>
> O Deus que fez o mundo e tudo o que nele existe, sendo ele Senhor do céu e da terra, não habita em santuários feitos por mãos humanas.

Nem é servido por mãos humanas, como se de alguma coisa precisasse; pois ele mesmo é quem a todos dá vida, respiração e tudo o mais;

de um só fez toda a raça humana para habitar sobre toda a face da terra, havendo fixado os tempos previamente estabelecidos e os limites da sua habitação;

para buscarem a Deus se, porventura, tateando o passam achar, bem que não está longe de cada um de nós;

pois nele vivemos, e nos movemos, e existimos, como alguns dos vossos poetas têm dito: Porque dele também somos geração.

Sendo, pois, geração de Deus, não devemos pensar que a divindade é semelhante ao ouro, à prata ou à pedra, trabalhados pela arte e imaginação do homem.

Ora, não levou Deus em conta os tempos da ignorância; agora, porém, notifica aos homens que todos, em toda a parte, arrependam-se;

porquanto estabeleceu um dia em que há de julgar o mundo com justiça, por meio de um varão que destinou e acreditou diante de todos, ressuscitando-o dentre os mortos.

Quando ouviram falar de ressurreição de mortos, uns escarneceram, e outros disseram: A respeito disso te ouviremos noutra ocasião.

A essa altura, Paulo se retirou do meio deles.

Houve, porém, alguns homens que se agregaram a ele e creram; entre eles estava Dionísio, o areopagita, uma mulher chamada Dâmaris e, com eles, outros mais.

Para Jean Pepin, essa passagem é extremamente significativa e dá um forte indício de que, falando na Ágora para estóicos e epicuristas, Paulo já estava tentando conectar a **Boa Nova** com o modo de pensar grego. Esse discurso mostra não só sua erudição do "apóstolo dos gentios", mas também seu talento de debatedor e pregador. De qualquer modo, ao escritor dos *Atos dos Apóstolos* não resta dúvida de que se trata de uma recepção cristã da filosofia grega, mas também de que, a partir de então, os gregos também teriam de receber a nova mensagem. No entanto, nas próprias epístolas paulinas está também explícita a dificuldade de aceitar o

PEPIN, Jean. Helenismo e cristianismo. CHATELLET, F. *A filosofia medieval*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974. v. 2, p. 21.

O artigo de J. Pepin nos alertou para essas passagens neotestamentárias.

Crucificado por outras vias que não fossem as da fé. Para aqueles que raciocinam, como os gregos, a nova mensagem proclama algo que só pode ser loucura. Na *Primeira Epístola aos Coríntios* (1Cor 1, 18-21), dirigida a cidadãos gregos, aliás, o apóstolo afirma:

> Certamente, a palavra de Deus é loucura para os que a perdem, mas para nós, que somos salvos, poder de Deus.
>
> Pois está escrito:
>
> "Destruirei a sabedoria dos sábios e aniquilarei a inteligência dos instruídos" (Is 29, 14).
>
> Onde está o sábio? Onde, o escriba? Onde, o inquiridor deste século? Porventura, não tornou Deus louca a sabedoria do mundo?
>
> Visto como, na sabedoria de Deus, o mundo não o conheceu por sua própria sabedoria, aprouve Deus salvar os que crêem pela loucura da pregação.

As duas posições conflitantes, portanto, já se encontram fortemente realçadas nos mais antigos textos do cristianismo. Os Santos Padres tiveram de lidar com elas, ora aceitando o diálogo, ora considerando-o simplesmente como anátema.

Os Padres da Igreja, portanto, divergiram quanto à recepção da cultura e formação greco-romana, mas a tendência que triunfou foi a que buscou incorporar a filosofia pagã. Essa tendência foi consolidando uma teologia dogmática e de aspecto científico ou epistêmico, pois, no final das contas, **"teologia" significa o estudo ou a ciência de Deus**. Ora, essa época coincidiu com a disseminação de importantes escolas filosóficas como o estoicismo e o neoplatonismo. Porém, por razões óbvias, o neoplatonismo foi se tornando a base da teologia cristã. É difícil falar-se aqui de uma teologia apenas, mas de vários matizes teológicos que tentavam resguardar o núcleo da mensagem cristã. Poder-se-ia aqui repetir uma constatação de H. D. Saffrey parodiando as palavras do prefeito de Roma sobre isso, proferiadas por volta de 384: ***"É impossível que exista apenas uma teologia que possa dar conta do mistério de Deus"***. No entanto, a busca por uma teologia cristã unificada atravessará a patrística e assumirá a sua primeira grande expressão na obra agostiniana e séculos depois na obra tomis-

O prefeito de Roma de 384 afirmara: ***Uno itinere non potest perueniri ad tam grande secretum.***

Ver SAFFREY, H. D. Les débuts de la théologie comme science. *Le néoplatonisme après Plotin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2000. p. 219.

ta. No Concílio de Trento, século XVI, o tomismo tornar-se-á a teologia oficial da Igreja Católica.

Nem tudo, portanto, o que era alienígeno e pagão constituía uma ameaça. A Igreja primitiva teve de enfrentar os "inimigos internos" expressos nas heresias que surgiam de interpretações radicais ou parciais das Escrituras. Entre as heresias mais famosas e preocupantes, estavam as de Basílides, Valentim, Marcião, entre outras. Não por acaso, esses autores são, em grande parte, cristãos gnósticos, o que mostra que o sucesso do gnosticismo ameaçava a dogmática cristã. Tais heresias, aliás, eram perigosas porque se insinuavam e cresciam subrepticiamente dentro da própria Igreja. Os perigos que ameaçavam a unidade e a universalidade da Igreja cristã primitiva estavam muito mais na sua proximidade do que do lado externo pagão, pois se logo de início ela tivera de lutar contra o judeu cristão, que ameaçava torná-la mais uma seita judaica, seu passo seguinte, para preservar a unidade, deu-se, como veremos a seguir, na luta contra a heresia gnóstica, que considerava Jesus um ser puramente espiritual. **A posição ortodoxa central**, porém, rezava: "Jesus de Nazaré, crucificado, morto e sepultado, ressuscitou no terceiro dia".

1.3 O Gnosticismo

A palavra "gnosticismo" vem de *gnose*, que significa saber ou conhecimento mais excelso e, portanto, o que tem por objeto algo muito superior aos que tratam dos eventos mundanos. Em muitos currículos dos cursos de filosofia todavia existe a disciplina "gnosiologia". Hoje há uma forte tendência de substituí-la pela teoria do conhecimento, mas, a rigor, ambas tratam da mesma coisa: o que constitui e, em última instância, dá validade ao nosso conhecimento. É nesse âmbito conceitual que se situa a palavra "gnosticismo", isto é, o conhecimento mais elevado possível. Esse conhecimento, porém, deve ser entendido de modo religioso, pois se trata de um conhecimento salvífico. Porém, sendo assim, algumas perguntas até hoje não tiveram respostas claras, isto é, é o gnosticismo um movimento religioso que só se expressou apenas a partir do século II? Há gnosticismo sem cristianismo? Pode-se falar de um protognosticismo antes dessa data? Margeando essa questões, não há como tematizar o gnosticismo independentemente do cristianismo.

E, sendo assim, ele tem a ver com a teologia, pois avança do conhecimento das verdades deste mundo para as verdades ainda mais superiores e divinas. Ora, foi nesse meio impregnado de conhecimentos, mitos e ritos gnósticos que a mensagem do cristianismo foi transmitida para o mundo ocidental. Segundo o teólogo Rudolf Bultmann, foi no helenismo sob o viés do gnosticismo que se deu a transformação de Jesus de Nazaré em Jesus Cristo, que Maria tornou-se Santa Maria, que se montou o cenário da Santa Ceia, com a Eucaristía; até mesmo os sacramentos cristãos do batismo, do casamento e da extrema-unção, das bênçãos com os santos óleos etc. foram concebidos nesse intercâmbio. A metáfora da luz, que já existia na tradição grega, foi retomada e ampliada aqui. "Eu sou a luz do mundo". No entanto, se a pergunta é: o que aqui é cristão? Já se vê que dificilmente haverá uma resposta clara. Porém, seja como for, essa pergunta não pode ser separada do desenvolvimento da Igreja primitiva, que tem muito a ver com os apóstolos, os evangelistas e, diferentemente do que pensa Bultmann, com a atuação dos Santos Padres. A Igreja primitiva não pode ser simples e claramente separada da Igreja atuante.

O gnosticismo, portanto, é decisivo para o cristianismo. E principalmente por se tratar de um vasto movimento espiritual que, por vezes, tende a se confundir com o cristianismo, tornando ainda mais duras, mas também mais sutis e refinadas, as diatribes anti-heréticas. Os cristãos gnósticos e os gnósticos cristãos cresciam juntos e a tal ponto que a luta anti-herética se travava não apenas com os de fora, mas com os que se situavam intramuros. E é por isso mesmo que a gnose precisa ser mais bem apresentada.

Com a descoberta, por camponeses egípcios, dos escritos gnósticos em Nag Hammadi, em 1945, e com sua publicação em 1948, houve uma grande onda de curiosidade seguida da retomada dos estudos sobre esse tema. Os 52 escritos em grego-gnóstico, muitos com tradução para o copta, contêm uma impressionante diversidade de evangelhos, atos dos apóstolos, diálogos, apocalipses, cartas, homilias, livros sapienciais etc.; isso deu, aliás, origem à vasta literatura especulativa e a uma nova onda de reatualização de velhas

heresias, mas também lançou luzes sobre como se deu o processo de consolidação intelectual e material da Igreja.

Nos textos de Nag Hammadi encontram-se, portanto, novas informações sobre velhas aproximações e contendas. Aí, de algum modo, estão os pontos de contato entre os autores gnósticos e cristãos, mas também suas diferenças e, portanto, os diversos modos com que recepcionaram o neoplatonismo, o judaísmo, as religiões orientais dos mistérios e os seus distintos modos de lidar com a mitologia e a liturgia. **Todas essas manifestações fazem parte do helenismo.** Foi no horizonte da sua enorme diversidade que se deu a relação entre cristianismo e gnosticismo. Como movimento histórico, eles têm algo em comum, isto é, fazem parte do processo que transformou a virtude política clássica em virtude religiosa e espiritual. No entanto, dizer que o cristianismo faz parte do helenismo é problemático, pois não é o Evangelho, a Boa Nova, isto é, a nova verdade, a interpretação derradeira da salvação do homem? Não é ele, definitivamente, a verdade que liberta?

Aqui, como não deixaria de ocorrer, surgem conflitos de interpretação. Para Hans Jonas, a antiga virtude se torna religiosidade no gnosticismo. "Embora o próprio Jonas reconheça que, de algum modo, à medida que a Igreja se organizava como comunidade e instituição, também fez vicejar a noção pública de virtude, que, portanto, tinha algo a ver com a antiga pólis". Mas o importante é que, na interpretação de Jonas, o cristianismo torna-se parte da gnose. Obviamente que, para os autores cristãos, o cristianismo triunfa sobre a heresia gnóstica e se torna uma religião universal. E, assim, a preocupação de saber quem veio antes, se a gnose ou a doutrina cristã, se a salvação cristã é ou não dependente da **soteriologia** gnóstica, fica preterida pela fé em Jesus Cristo. O dado importante é que, num determinado momento, o gnosticismo assumiu uma tal projeção que, como viemos alertando, transformou-se também em fonte de um leque de heresias que vai das mais grosseiras às mais sutis.

Soteriologia
Estudo da salvação humana.

Como dissemos "gnose" (γνοση) **significa conhecimento ou saber**. Mas saber o quê? A estrutura da matéria? A composição das células de um carneiro? A definição de número? Nada disso. O saber gnóstico diz respeito à salvação de alguns homens, cuja alma se acha degradada neste mundo. Segundo a mitologia gnóstica, há na alma

de alguns homens especiais uma chama onde brilha a luz divina, que, após ter decaído e se submetido às mazelas deste mundo, anseia pela reintegração à luz plena. A gnose, portanto, diferencia-se do cristianismo por crer que apenas alguns escolhidos podem ser salvos, isto é, que o conhecimento dos mistérios divinos é reservado a uma elite. A questão filosófica, porém, é como se pode conhecer esses mistérios? Há uma diversidade de enfoques gnósticos aqui, mas elaborados a partir de uma mesma matriz. Como dissemos, só se pode conhecer o caminho dessa salvação exclusivista porque, para a elite espiritual, a chama sagrada ainda brilha na alma. Nesse sentido, o caminho para o divino (*Pleroma*) exige uma autocompreensão da alma, ou seja, o reconhecimento de que a ignorância da alma e do mundo surgem da ingnorância de Deus. Como se vê, esse tema tem muito a ver com o neoplatonismo de Plotino, para quem, aliás, a alma, ao distanciar-se do Uno, anda nas trevas do mundo. Para o gnosticismo, porém, a alma possui a chama espiritual que pode iluminar o caminho de saída das trevas. Para essa religião, o processo do conhecimento pressupõe "a identidade divina do conhecer (o gnóstico), do conhecido (a substância divina do seu eu transcendente) e o meio pelo qual se conhece (a gnose como faculdade divina implícita que deve ser revelada e atualizada)" (TERTULIANO. *La chair du Christ:* introdução, tradução e comentários de Jean-Pierre Mahé. Paris: Editions du Cerf, 1975. 2 v., p. 30.).

A pergunta de se houve gnose sem cristianismo é, no mínimo, problemática devido à proximidade dos seus esquemas, modos de pensar e ritos. Segundo o importante estudo de Hans Jonas, há vários modos dessa sabedoria prática gnóstica. Todos esses modos, é claro, são concebidos desde a dinâmica da salvação. Uma dinâmica que experimentou um certo homem, isto é, um homem que se entendeu a si mesmo numa certa situação histórica e que, enfim, encontrou consolo e sentido para a sua vida na gnose. Entre esses "conceitos práticos" da gnose como objetivação mitológica estão os seguintes:

a) a gnose como saber salvífico. Trata-se do conhecimento das estações do caminho da ascensão; é este saber que ajuda a alma a escapar do feitiço do mundo e alcançar a liberdade do mais além. Nesse sentido, a gnose é o "conhecimento do caminho";

b) a gnose como prática sacramental. Neste caso, trata-se de domínios de técnicas que visariam assegurar a salvação, ou que o fim seja alcançado, o eschaton (εσχατον), o extremo, o último, o estágio final, Deus. Para alcançar esse objetivo, a escatologia gnóstica recorre ao batismo, aos cultos dos mistérios e à magia. A ascese torna-se a técnica ou a arte indispensável para seguir adiante no caminho ascendente. Esse caminho afasta-se cada vez mais da existência do homem terrestre;

c) a gnose como antecipação do eschaton no êxtase místico. O êxtase aqui é interpretado por um entrar imediato no conhecimento de Deus. O êxtase místico é um estado psíquico de exaltação em que se supõe que todos os estágios da ascensão sejam percorridos de modo subitâneo. A gnose, neste caso, é o saber que se antecipa aos estágios. Deus é apanhado de modo intuitivo e imediato; e

d) a gnose como consumação da ἀρετή (virtude) na direção do fim último, o *eschaton*. Este é, aliás, um item caro na investigação de Jonas, pois indica um novo modo de comportamento do homem gnóstico diferentemente da virtude do homem da Antigüidade clássica. E, se as virtudes antigas eram políticas e mundanas, agora o que ocorre pelo desenvolvimento do caráter psicológico ou anímico-imanente é um movimento oposto em direção de uma via cada vez mais extramundana. A ascensão significa descosmologização e, portanto, redenção. Mas isso só pode ser feito porque a alma não se cosmologizou totalmente. A alma mantém algo da sua pureza original. A virtude, então, não é mais política, mas ascética e catártica (JONAS, H. *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía* – de la mitologia a la filososia mística. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2000. p. 78-83.).

A leitura de Jonas originou-se precisamente da constatação do parentesco niilista entre a gnose e a filosofia da existência, que não desenvolveremos aqui. **O importante é destacar que dessa familiaridade doutrinária surgiram diversos movimentos cristãos gnósticos que afrontavam os dogmas da Igreja com tal criatividade e brilho que ameaçavam substituí-los ou mesmo aboli-los. Entre esses hereges, destacam-se:**

1.4 Basílides

Este famoso herege, possivelmente nascido na Antioquia, atuou em Alexandria, entre 117 a 161, durante os governos de Adriano e Antônio Pio. Sua obra perdeu-se, e o que se sabe do seu pensamento provém de relatos de outros autores. Entre eles havia os que afirmavam que Basílides concebeu que uma legião de anjos sustentavam 365 céus. Entre esses céus está o nosso, sob o escudo do Deus de Israel. Também pensava que não foi Jesus que morreu na cruz, mas um tal de Simão Cirineu. **Segundo Clemente de Alexandria, Basílides entendia que os sofrimentos dos seres humanos, inclusive os das crianças e de Jesus Cristo, provêm das suas culpas.** A predisposição para o pecado provém da predisposição para a culpa que atinge a todos os homens. Com isso, Basílides nega o pecado original ou entende o pecado original a partir de cada um; e, assim, mesmo Jesus Cristo seria culpado e, portanto, pecador. Só o martírio redimiria os pecados, mas apenas alguns seriam os eleitos. Uma outra posição herética, relatada por Hipólito, está em sua doutrina da emanação, isto é, de que no começo era o nada ou o não-ser, que o próprio Deus era "não-existente", mas que, paradoxalmente, teve de criar uma semente do universo que continha em si todas as coisas. Dessa semente emanariam três ordens subordinadas que se distanciariam de Deus, mas que, todavia, desejariam a ele regressar purificando-se da sua queda. Dessa semente, aliás, surgiram também todas as figuras do Antigo Testamento, de Adão a Moisés. Porém, para a libertação da terceira ordem, a mais inferior, também na semente original estavam projetados o Evangelho e a sua figura central, Jesus, que, através da sua intermediação, salvaria toda a criação, conduzido-a de volta ao Pai. Nessa síntese do pensamento de Basílides, tem-se claramente a presença de motivos gnósticos e cristãos. Contra essa "mistura" herética reagiram duramente Santo Irineu e Santo Hipólito.

1.5 O Montanismo

Este movimento herético foi fundado por Montano de Ardabau, que, ao denominar sua ação missionária de *A Professia*, distanciou-se da Igreja. Devido ao seu lugar de origem, também era chamado

de *heresia dos frígios*. Tampouco há obra escrita por Montano, o que pensou ou professou encontra-se nos ataques dirigidos contra ele por Eusébio e Epifânio, em atas e documentos oficiais da Igreja e também nos escritos de Tertuliano, um importante teólogo cristão que, no fim da vida, converteu-se ao montanismo. Teriam seus advesários sumido com seus escritos? Difícil saber. O que se sabe é que, por volta de 170, Montano começou a autoproclamar-se porta-voz do Paráclito tal como essa figura é descrita no Evangelho joanino, que afirma: "mas o Consolador (Paráclito), o Espírito Santo, a quem o Pai enviará em meu nome, esse vos ensinará todas as coisas e vos fará lembrar de tudo o que vos tenho dito" (Jo 14, 26). E ainda: "Mas eu vos digo a verdade: convém-vos que eu vá, porque, se eu não for, o Consolador não virá para vós outros; se, porém, eu for, eu vo-lo enviarei" (Jo 16, 7), ou seja, a heresia de Montano estava na arrogância com que se autodenominara o Paráclito. Montano acreditava-se, então, o emissário enviado pelo Messias para orientar os cristãos no caminho da verdade. Jesus ascendeu aos céus, Montano ocupa agora seu lugar na terra. Com isso, Montano adquiriu seguidores e fiéis, como as profetisas Priscila e Maximila. A arrogância de Montano mais a companhia feminina colocaram-no num caminho muito distinto dos dogmas da Igreja primitiva. Mas a atividade de Montano tocou num outro tema muito sensível ao cristianismo e que remonta às epístolas paulinas aos tessalonicenses, isto é, ao problema da segunda vinda do Messias.

Como sabemos, os tessalonicenses estavam entusiasmados pela proximidade da segunda vinda do Messias e, portanto, pela instauração do Juízo Final. Paulo, porém, diluiu suas atribulações dizendo que não havia data marcada para o **Advento**. A Igreja primitiva, com o passar dos anos, foi marginalizando essa questão. À medida que a Igreja incorporava as espectativas da comunidade cristã primitiva pela vinda iminente do Salvador nas regras no poder da instituição, foi esmorecendo as atribulações que tanto a agitavam no começo. Ora, Montano revitalizou essas expectativas originárias e passou a:

> anunciar novamente o fim do mundo e a exortar os cristãos a prepararse para esse evento mediante a fuga do mundo. Por isso os montanistas recomendavam um jejum rigoroso, celibato e abstinência sexual, que

> os cristãos dessem esmolas com generosidade e aspirassem ao martírio, ainda que, com o tempo, estas exortações tenham sido atenuadas, reduzindo-se os dias de jejum e proibindo-se apenas as segundas núpcias. A nova Jerusalém haveria de surgir em Pepuza ou em Tymion na Frígia, e em concreto, como anunciava Maximila, imediatamente depois da sua morte. (DROBNER, Hubertus R. *Manual de Patrologia.* Petrópolis: Vozes, 2003, p. 121-122)

Como se vê, mesmo tendo partido de uma confissão eclesial, Montano tinha praticamente fundado uma outra igreja. Seu rigorismo, porém, foi sendo desmentido pelos fatos. O mundo não acabou depois da morte de Maximila. **Por outro lado, a transformação de Montano em Paráclito não era apenas um gesto de arrogância, mas doutrinariamente diluía o papel dos profetas e, portanto, a autoridade das escrituras sagradas.**

No entanto, o fato de Tertuliano haver-se convertido ao montanismo mostra que, tal como no caso da renovação carismática pela proximidade do Advento, havia aspectos importantes no conjunto doutrinário dessa seita. Ela foi considerada herege e, lentamente, até mesmo o seu rigorismo moral acabou por definhar, ocupando lugar principalmente nos livros de história. No entanto, toda vez que, ainda nos dias de hoje, alguém se autoproclama porta-voz de Deus e anuncia o fim dos tempos não estaria aí todavia o fantasma de Montano?

1.6 O Monarquianismo

A palavra "monarquianismo" vem do grego. Nessa língua "monarquia" é a conjunção de μόνος (só, único) com ἀρχή (causa, princípio). **A heresia do monarquianismo consistia em tornar Deus a única causa do mundo, mas de tal modo que acabou negando a especificidade do Filho.** O monarquianismo faz parte de uma tradição judaica que, para enfrentar o politeísmo pagão, afirmava apenas Javé, o Pai. Essa posição não estaria de todo errada, pois no cristianismo acabou prevalecendo o dogma de que o Filho é consubstancial (ὁμοούσιος) com o Pai. O problema é que o monarquianismo, ao defender acirradamente a unidade e consubstancialidade do Pai, acabou por diluir a presença do Filho, convertendo-se assim em heresia.

O monarquianismo é a expressão de várias tendências judaicas que, a todo o custo, tentavam preservar a estrita unidade de Deus. Algumas dessas tendências, misturadas com o cristianismo, tiveram alguma aceitação e influência até os séculos III e IV. Segundo Drobner, pode-se fazer distinção entre duas correntes principais: o adocionismo e o patripassianismo ou modalismo. O *adocionismo* admite que Jesus era um homem comum e que apenas quando do seu batismo no Jordão ou depois da ressurreição ele teria sido reconhecido como Filho de Deus. Em outra palavras, ele não foi anunciado pelo arcanjo Gabriel e nem nasceu da Virgem Maria e, portanto, não foi Filho de Deus sempre. Os principais adocionistas foram: Teódoto (Bizâncio, século II), Paulo de Samósata (que atuou entre 260 e 270) e Fotino de Sírmio (no século IV).

O *patripassianismo* (ou *modalismo*) é um termo feito pela conexão entre *pater* (pai) e *passio* (sofrimento). Essa vertente da heresia monárquica baseava-se na concepção de que o Deus Pai e o Deus Filho são apenas diferentes modos do Deus único. Posto nestes termos, dilui-se de tal modo a função do Filho que quem acaba por sofrer na cruz é o próprio Deus Pai. Com isso, o Filho praticamente desaparece. Com isso, o Novo Testamento tende a se transformar em mero apêndice do Antigo, pois, em nome do Pai, os feitos de Jesus são abolidos. Os maiores expoentes dessa heresia foram: Noeto de Esmirna, que, no século II, divulgou-a em Roma. Aí um tal de Sabélio a adotou e a levou para o Egito, que, no século III, tornou-se o *sabelianismo*. Na mesma época, ela foi difundida por Práxeas na África do Norte. Um dos últimos momentos dessa heresia encontra-se na teologia de Marcelo de Ancira, na Ásia Menor, durante o século IV (DROBNER, op. cit., p. 123). Depois disso, com a consolidação do núcleo dogmático do cristianismo oriental e ocidental, ela perdeu força e desapareceu.

1.7 O Valentinismo

Esta heresia foi fundada por Valentino, um dos mais importantes e famosos gnósticos. Proveniente do Egito, ele teria chegado em Roma por volta de 140. Aí ele se afastou da ortodoxia e começou a professar a sua própria concepção teológica. Andou pela

Ásia Menor e possivelmente faleceu no ano de 155. De sua obra sobrou pouco, mas como ele é bastante citado e combatido pelos Santos Padres, pode-se ter um boa noção do seu pensamento. Sua doutrina é muito bem expressa pela conceitografia tipicamente gnóstica em que são descritos os processos de queda, purificação e salvação. Um dos conceitos-chave é o de Pleroma (Πλήρωμα), que diz respeito a todo o âmbito divino. Esse âmbito mais elevado é dividido em 30 submundos ou tempos (αἰών) reunidos aos pares (συζυγία). Os primeiros grupos de pares formam a Ogdóade (ὀγδοάς) principal; desses oito pares resultam todos os outros mundos em graus menores de divindade e pureza. Esse âmbito, aliás, é invisível. Como se deu, porém, essa queda? Sua resposta: o pecado. Este, aliás, surge no mundo mais inferior. Esse mundo inferior, não estando mais em contato com a pureza do Pleroma, foi criado ou tornado visível pelo Demiurgo, isto é, o Demiurgo criou um mundo que é uma imitação depauperada da divindade. Segundo Santo Irineu:

> Além disso, o Demiurgo quis imitar a ilimitação, a eternidade, a infinitude, e a intemporalidade da Ogdóade superior, mas não pode imitar sua essência eterna e imutável, já que ele mesmo era só o fruto de uma deficiência. Então expressou o ser eterno da Ogdóada em tempos, e em séries de numerosos anos, pensando em imitar, graças à multiplicação do tempo, a infinitude da Ogdóada. Porém, então, escapou-se-lhe a verdade e se lhe seguiu a mentira. Eis porque sua obra deve ser destruída na plentitude dos tempos. (apud por JONAS, 2003, p. 217)

Âmbito demiúrgico
Relativo ao âmbito daquele que os filósofos platônicos chamavam de criador do homem.

O pecado pede a necessidade de redenção no cristianismo. Gravura de Nilda Gioffré. Figura retirada de: <http://www.vilakostkaitaici.org.br/fotos/Dominicano.jpg>

Aqui os motivos gnósticos se cruzam com os platônicos, mas, com a diferença de que, na gnose, o **âmbito demiúrgico** coincide com o do pecado e a necessidade de redenção. E foi o pecado que levou à degeneração da alma (ψυχή), que, aliás, tornou-se dependente da matéria (ὕλη), mas que, ainda marcada pela sua origem divina presente no espírito (πνεῦμα) de cada homem, anseia pelo retorno ao divino Pleroma. Esse retorno dar-se-á pela sabedoria, Sofia (σοφία), prática e teórica, isto é pelo conhecimento teórico e pelo exercício de ritos e cerimônias. Assim como uma hierarquia divina, também há uma divisão antropológica, pois, para Valentino, os homens se dividem em três

grupos: os *pneumáticos*, os *psíquicos* e os *hílicos*, isto é, em primeiro lugar na ordem da salvação estão os homens mais espiritualizados, depois os de caráter reflexivo, mas cuja alma todavia está demasiadamente vinculada ao cosmos, e, por fim, há os puramente materialistas, isto é, aqueles que se tornaram de tal modo escravos do mundo que, por isso mesmo, não conseguirão se salvar. Esse processo salvífico culminará, semelhantemente ao Juízo Final, com a destruição total do mundo visível com o Demiurgo e tudo o que pecaminosamente estiver ligado a ele.

Pelo exposto, o valentinismo tinha elementos comuns àqueles teólogos da Igreja cristã abertos ao diálogo com outras seitas e filosofias, pois se tornaram receptivos à noção gnóstica de que o espírito também pode elevar-se para Deus pela sabedoria teórica e prática, isto é, de que tanto o conhecimento teórico quanto a liturgia fazem parte do mesmo processo. **É óbvio que a parte que foi expulsa da Igeja como heresia perigosa foi a que principalmente negava o Deus criador e a mediação de Jesus Cristo como Salvador** (DROBNER, op. cit., p. 118-119). No entanto, como veremos mais detalhadamente no caso de Tertuliano, há no movimento gnóstico aqueles que aceitavam Jesus como Salvador, embora neguem a ressurreição da carne, isto é, negam um dogma central, pois, para o apóstolo Paulo, sem a ressurreição a mensagem cristã não significa nada.

A doutrina de Valentino e a pregação dos seus seguidores deixaram marcas indeléveis na patrística e, portanto, fazem parte do desenvolvimento do cristianismo, e vice-versa. Certamente elementos cristãos penetraram no gnosticismo, o que tornou mais fácil as suas aproximações nos séculos que se seguiram. Essa proximidade, como alertamos, também era um perigo, pois permitia ou facilitava os desvios do núcleo dogmático da escritura cristã. O caso é que, a partir de Valentino, mais claramente, pode-se falar dos *componentes gnósticos do cristianismo*.

1.8 O Marcianismo

Esta heresia foi professada por Marcião de Sínope. Tal como ocorreu com grande parte dos hereges, pouco restou de suas obras. E o que se sabe de seus pensamento foi relatado por seus adver-

sários. O sumiço das suas obras, dos sermões, das cartas, dos testamentos etc. indica o poder perturbador da sua doutrina. Pelos seus adversários sabe-se que seu pai, Epifânio, era bispo na sua cidade. Sabe-se também que, por volta de 138, Marcião chegou a Roma e que, inicialmente, conviveu pacificamente com a comunidade cristã da cidade, mas que, em 144, teria sido excomungado por causa das suas idéias. Fundou, então, a sua própria igreja. Morreu provavelmente no ano de 160, mas seus discípulos mantiveram sua doutrina viva e atuante até meados do século V. O que fez do marcianismo uma posição tão sedutora para os cristãos? O que, segundo von Harnack, tornou Marcião no primeiro protestante e pelo jeito ainda mais radical do que Lutero? Como ele recorreu ao gnosticismo para fazer uma brilhante interpretação da Bíblia a ponto de praticamente criar um outro Evangelho? Uma ambigüidade palpitante atinge "o Evangelho de Marcião", pois tem elementos excessivamente gnósticos para apenas serem cristãos, mas também têm elementos excessivamente cristãos para serem apenas gnósticos. Nesse sentido, para os guardadores do dogma, sua heresia era extremamente perigosa.

O núcleo do marcianismo consiste na defesa da brilhante idéia de que Javé não pode ser o pai de Jesus Cristo, pois como o Deus ameaçador, vingativo e brutal de Abraão poderia ser o mesmo Deus do amor, o mesmo Deus do perdão, enfim, o mesmo Deus do Sermão da Montanha? Mas cabe aos cristão proclamar o Deus bom e não o mau. Essa seria, aliás, a mensagem central do Redentor. Poder-se-ia indagar a Marcião se o Deus que envia seu Filho para a cruz não seria ainda mais duro e implacável que o Deus de Abrãao. Fosse como fosse, o posicionamento de Marcião criou um abismo entre o ***AT e o NT***. Em seu "evangelho" muitos textos da tradição bíblica foram retirados, não apenas do AT, mas também os cristãos demasiadamente próximos daquele. Segundo Drobner, as cartas paulinas, como exceção da *Epístola aos Hebreus*, foram preservadas. Esse abismo, porém, não foi feito apenas numa disputa judaico-cristã. Ela recorreu à doutrina gnóstica, pois, para manter seu ponto de partida teológico, Marcião teve de gnosticamente afastar o Deus bom do caráter pecaminoso da criação do cosmos. Para isso, em vez de Deus, o criador deste mundo é o Demiurgo.

Neste texto usaremos "AT", conforme já ressaltado, como abreviatura para "Antigo Testamento" e "NT" para "Novo Testamento".

A gnose teórica era complementada pela prática de rituais de ascensão que incluíam prolongados jejuns de purificação. Na igreja de Marcião, proibira-se o vinho durante a missa, o que leva a supor que não havia a encenação da Eucaristia, ao menos como se encontra na tradição católica. Mas muitos elementos litúrgicos da Igreja foram preservados, como a indissolubilidade do casamento.

Mas foi principalmente seu excesso gnóstico que levou as posições heréticas marcianistas a serem fortemente rejeitadas por Santo Irineu, Santo Hipólito, Clemente de Alexandria e Tertuliano. Para eles, era inaceitável não só a separação entre o AT e o NT, mas a total distinção entre Deus bom e o mundo. Para o cúmulo do desafio às autoridades, Marcião negara que Jesus nascera da Virgem Maria, pois gnosticamente o Salvador do mundo não poderia ter se manchado com o sangue e as dores do mundo. Os marcianitas horrorizam-se com a idéia de que um ser divino estivesse ligado à gravidez e ao parto. Assim, ao anunciar o Jesus da bondade, Marcião acaba por convertê-lo em mero anunciador da salvação. Para ele, Jesus sequer é feito de carne, pois é um ser totalmente espiritual. Para os gnósticos, a ressurreição da carne é um absurdo completo. E tudo isso afrontava o dogma central do cristianismo: "O Logos fez-se carne e habitou entre nós" (Jo 1, 14).

Contra essa onda de heresias que pululavam por todos os lados da cristandade, ergueu-se um primeiro muro ortodoxo expresso na obra e na pregação de, entre outros, Santo Irineu de Lião e Hipólito de Roma. Contra a efervescência e a imaginação herética, eles consolidaram a unidade da Igreja não apenas na teologia e na liturgia, mas pela oração e pela catequese. Pode-se, então, afirmar que a Igreja, no Ocidente e no Oriente, forjou-se também na luta contra as heresias, isto é, em muitos escritos da patrística estão presentes essas disputas. Por isso, quando tratarmos de Tertuliano e de Orígenes, voltaremos a essa questão.

A Igreja primitiva, na figura dos Santos Padres, estava, portanto, em luta material e intelectual. Por um lado, à medida que o cristianismo se espalhava pelo mundo, ela sofria a perseguição romana, mas também tinha de se ver com heresias que a ameaçavam intramuros. Essa peleja intectual deu origem à organização do material

que ia sendo produzido e que não podia ficar apenas na secretaria dos bispados. Nos séculos II e III, o diálogo inter-religioso e cultural havia gerado um tal volume de informações e conhecimentos que exigiu das autoridades eclesiais a criação e a manutenção de instituições mais complexas. Daí surgiram as primeiras escolas cristãs. Em sua origem, porém, tais escolas não lidavam apenas com a doutrina exclusivamente cristã, pois, como "escolas", elas tinham muito a ver com a tradição da educação grega, romana e judaica. A diversidade da paidéia helênica, porém, vai sendo embebida e transformada pela paidéia cristã. E, nessa apropriação, estão todavia as marcas do que fora apropriado. Um dos exemplos foi o neoplatonismo de Alexandria, cujas versões de Amônio Sacas e Plotino teriam fortes repercussões no futuro da teologia cristã.

As duas grandes vertentes da Patrística expresavam-se em grego e em latim. Seus escritos eram marcados por dois estilos principais: *o diálogo, a diatribe ou polêmica e a alegoria ou linguagem figurada.*

1.9 A Patrologia Grega

A expressão da fé cristã em língua grega teve seu início principalmente com São Paulo e com os "helenistas" que traduziram a Bíblia para o grego (*Septuaginta*), o que ajudou a divulgar a nova religião. As cartas paulinas são anteriores à redação dos Evangelhos. A *Primeira Carta aos Tessalonicenses* é o mais antigo documento do cristianismo. Ora, a atividade missionária do "apóstolo dos gentios" escrevendo em grego já mostra o vínculo profundo dos cristianismo primitivo com essa língua. Essa língua era a *Koiné* (κοινὴ διάλεκτος), isto é, a língua comum. Essa relação originou a versão para o grego de inúmeras expressões hebraicas, mas também impregnou o grego de novas expressões, como "hosana", "aleluia", "amém", "batismo", "Eucaristia" etc. E, assim, a palavra "doxa" que significava "opinião" passou a ser usada como "glória de Deus", a palavra "graphe" que sigificava simplesmente "escritura" ou "arte de escrever" passou a significar "Sagrada Escritura". Foi, portanto, nesse grego comum da *Septuaginta* que se expressaram os primeiros apologetas gregos, isto é, aqueles que, seguindo o exemplo de Paulo, defenderam o evangelho contra os pagãos e os judeus.

Entre os primeiros apologetas destaca-se Justino Mártir. Suas apologias foram escritas por volta de 153. Elas visavam defender o cristianismo dos preconceitos e das opiniões errôneas, mas o faz também atacando os deuses e propondo sua substituição pelo Deus único e por Jesus Cristo, que, ao vencer os demônios, libertou os homens desses deuses. Desse modo, mesmo os filósofos pré-cristãos como Sócrates, que foi condenado à morte por desafiar os deuses homéricos, já estava à procura do verdadeiro Deus.

Justino também sustenta que as perseguições aos cristãos se devia a algo comum na história: impedir que os justos sigam o caminho da perfeição, mas isso de nada adianta, pois "a constância dos cristãos na perseguição como prova da superioridade da sua fé, que não se deixa abater por nada, nem mesmo pela morte" (DROBNER, 2003, p. 85).

Esse é o mesmo estilo das apologias de Taciano, o Sírio, Atenágoras e Melitão de Sardes. O caráter mais duro da Patrística grega está nas respostas ortodoxas ao gnosticismo feitas principalmente por Irineu de Lião e Hipólito de Roma.

Esses autores mostram que já no século II o cristianismo se expandira pelas costas do Mediterrâneo e que sua expressão na língua grega facilitou os seus vínculos com o helenismo intelectualizado de tal modo que não tardou para que os cristãos, a exemplo da Academia platônica e do Liceu aristotélico, fundassem as suas própria escolas, principalamente a "**escola antioquena**" e a "escola alexandrina". Mas mais famosa delas ficava justamente na cidade famosa por sua biblioteca: Alexandria. Aí floresceram dois grandes filósofos *Fílon* e *Clemente de Alexandria*. Fílon era o maior intectual judeu da diáspora e seu pensamento influenciou profundamente os autores cristãos cujo nome se relacionava com essa maravilhosa cidade. A exposição do pensamento de cada patrístico grego está fora do nosso objetivo aqui, mas tomaremos um deles como exemplo: Orígenes.

1.10 Orígenes

Orígenes nasceu em Alexandria em 185, no seio de uma família cristã, e foi executado em Tiro por volta de 254. Os seus vínculos cristãos, completados por uma educação feita numa cidade alta-

mente intelectualizada, explicam por que ele se tornou o maior teólogo do seu tempo. Teve uma vida intelectual intensa e uma história pessoal não menos atribulada. Apesar de todas invejas, intrigas e polêmicas que sua obra gerou, manteve-se fiel aos ditames fundamentais da sua fé. E, tendo sido, como seu pai, martirizado por ela, alcançou a maior honra que um cristão de seu tempo poderia almejar. Sua morte também é o relato do martírio não só de um crente, mas de um intelectual. Não foi por mero acaso que até o século XIII seu túmulo era visitado por cristãos vindos dos quatro cantos do mundo. Depois, junto com a cidade de Tiro, seu túmulo foi tornando-se ruína e desaparecendo no relevo. Mas suas obras e seu exemplo, porém, todavia repercutem. Principalmente àqueles que pretendem se adentrar na essência da vida, da cultura e da teologia cristãs.

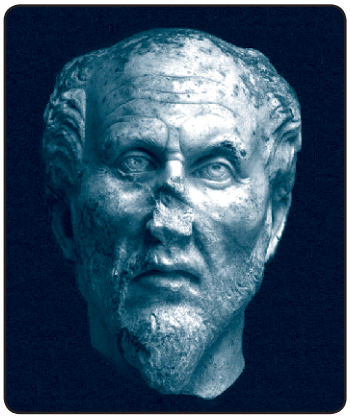
Sua formação intelectual não foi unilateral, mas feita com o espírito tipicamente alexandrino em que se cruzavam as mais diversas filosofias e concepções do mundo. Em Alexandria, a formação cristã de Orígenes foi sendo repensada e ampliada principalmente à luz das tradições judaica, romana e grega. Depois do martírio de seu pai Leônidas, por ocasião das perseguições de Septímio Severo aos cristãos, Orígenes abriu em Alexandria sua própria escola para sustentar a mãe e os irmãos menores. Nessas atividades, afastou-se dos autores pagãos para concentrar-se apenas no cristianismo. Teve, então, aulas com Amônio Saccas, o fundador do neoplatonismo, e isso o fez voltar novamente ao estudo da filosofia. E é a partir dessa sólida formação cultural que ele dedicar-se-á a interpretar o cristianismo e, com isso, a revisar à luz dessa doutrina a cultura pagã. Nunca abandonou o ensino e a atividade missionária junto aos catecúmenos. Devido à grande fama e ao prestígio, era convidado a palestrar nos mais diversos lugares e a debater com os principais teólogos do seu tempo. Viajou muitas vezes a Roma, à Cesaréia e à Palestina, à Jordânia e à Antioquia. Isso despertou a inveja do bispo de Alexandria, que rompeu com ele. Em 231, contra a vontade do bisbo Demétrio, foi ordenado sacerdote, mas este vingou-se caçando a sua ordenação e o desterrando. Dirigiu-se, então, para Cesaréia, na Palestina. Lá fundou uma escola e continuou pregando. Vinte anos depois, sua grande popularidade continuou atraindo a ira das autoridades. Preso e torturado, resistiu. E

não caiu em **apostasia** como queriam seus inimigos. Morreu devido a esses sofrimentos. Eusébio da Cesaréia (265–340), em um trecho da sua *História Eclesiásica*, relata:

> Quão grandes foram os sofrimentos que esse homem suportou pela palavra de Deus: grilhões e torturas, suplícios nas argolas de ferro, suplícios no fundo da prisão; durante numerosos dias, seus pés ficaram presos no quarto buraco do cepo e ele foi ameaçado com o fogo! Quão grande número de outros sofrimentos lhe foram inflingidos pelos inimigos e suportados, por ele, com coragem! Qual poderia ser o desfecho de tudo isso quando, propositadamente, o juiz esforçava-se em evitar condená-lo à morte? Ora, tudo isso está contido, de uma forma verdadeira e exata, nas numerosas cartas desse homem. (XXXIX, 5) (Ver LELOUP, Jean-Yves. *Os Padres Gregos* – um continente esquecido do pensamento ocidental. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 49)

Apostasia
Refere-se a um afastamento definitivo e deliberado de sua fé.

A época mais criativa da vida intectual de Orígenes, as primeiras décadas do século III, viu o ressurgimento da filosofia e da teologia. Essas deixaram de ser expressas em cartas ou pequenos tratados para assumir a forma de sistemas, como foi o caso de Plotino (205–270) e de Mani (216–275). Embora não houvesse existido debate entre eles, a teologia de Orígenes não estava sozinha nesse cenário, mas fez parte de um movimento espiritual mais complexo e profundo. E se isso ocorreu foi porque, segundo Hans Jonas, o sincretismo cultural do século II foi um vertedouro de sistemas, desde que se considere aqui um detalhe importante que se passa da história da filosofia para a história da religião. Tal sincretismo, para esse autor, desenvolvera-se marcado pelo gnosticismo. Pois a gnose "tem a força formadora de sistemas". Tratar-se-ia, porém, de sistemas especulativos que, inevitavelmente, recorreram aos meios conceituais da filosofia grega (JONAS, 2000, p. 257-259). Ao considerar a gnose como formadora de sistemas, Jonas coloca a teologia origenista dentro da gnose, e isso, do ponto de vista cristão, seria heresia. Não há dúvida da influência gnóstica no pensamento origenista, mas uma coisa é reconhecer isso, outra, muito diferente, é entender o seu sistema como parasitário da gnose. A diferença, é claro, está na recepção da cultura filosófica feita ao modo totalmente pagão, como é o caso de Plotino, e o cristão, como é o de Orígenes.



Busto de Plotino. Figura retirada de: <http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/e/ee/Plotinos.jpg>

A obra de Orígenes que restou, mesmo tendo sido em grande parte eliminada por seus opositores, é vasta e, naqueles tempos,

só seria superada em importância e extensão pela de Santo Agostinho. Porém, como todo intectual polêmico, não lhe faltaram admiradores importantes, como os capadócios Gregório de Nazianzo e Basílio Magno. O teólogo de Alexandria era demasiado cristão para que, em seu nome, fale-se em vingança contra seus detratores. Mas muito do que resta da sua obra ironicamente se encontra nos escritos deles, isto é, daqueles que, investidos de autoridade secular ou eclesiástica, sujaram o seu nome e o levaram à ruína. Porém, afinal de contas, poder-se-ia indagar: ruína de quem? Pois, para Orígenes, o martírio era um gesto de libertação.

Sua vida, como vimos, é definida pela docência e principalmente pela pregação. Isto se reflete em sua obra, pois grande parte dela é feita de interpretações alegóricas das Escrituras, estilo no qual o teólogo revelou-se um mestre. Em suas interpretações alegóricas, Orígenes mostra-se muito próximo do gnosticismo cristão. Mas suas fontes gnósticas – como Fílon e Clemente de Alexandria – são colocadas a serviço do cristianismo. Por isso, Orígenes não é um herege como Marcião ou Valentino, que, aliás, rejeitavam o AT. **É assim que, aceitando a gnóstica distinção entre as três ordens da realidade – a corporal, a psíquica e a espiritual ou mística – ele entende todas a partir desta última, mas à medida que ela coincide com Jesus Cristo**, ou seja, não é o Deus gnóstico e o demiurgo, mas Cristo a chave de toda a interpretação de Escritura. E isto quer dizer que o sentido da Escritura está na história da salvação, e esta torna-se possível com a encarnação do Filho de Deus. Mas isso só pode ser entendido à medida que o espírito da letra da Escritura coincidir, de algum modo, com o espírito de quem a interpreta. Daí por que toda verdadeira interpretação tem de ser feita por uma **"teologia espiritual"**. Só ela pode tratar daquilo que é básico, isto é, daquilo que está no princípio.

Não por acaso, portanto, a obra mais importante de Orígenes chama-se *Do princípio* (*De principiis* ou Περὶ ἀρχῶν), escrito provavelmente entre 220 e 230. A obra resultou da intensa atividade de Orígenes na interpretação alegórica das Escrituras feitas também com o auxílio da sua vasta erudição nas línguas grega e hebraica. Pode ser considerada, bem antes de Tomás de Aquino, como a primeira *suma* teológica, isto é, a primeira síntese entre a mensagem

cristã com as filosofias e as teologias pagãs. Os sistemas teológicos e filosóficos são construídos com base na inclusão antes que da exclusão; isto quer dizer que, antes de tudo, tem-se uma atitude de abertura com relação às outras concepções do mundo, seguida da habilidade para colocá-las a seu serviço. E, assim, Orígenes colocou o helenismo do seu tempo a serviço do cristianismo. A abertura de Orígenes para os outros modos de pensar foi relatada por Gregório Taumaturgo (213–270), teólogo da Igreja Ortodoxa, e que fora um dos seus alunos, nos seguintes termos:

> A fim de evitar que nos viesse a acontecer o que ocorre com a multidão de pessoas inexperientes, ele não nos introduzia em um único sistema filosófico, nem nos deixava deter-nos nele, mas nos guiava através de todos, não permitindo que ignorássemos qualquer doutrina dos gregos. Ele próprio nos orientava nesta busca, à semelhança de um hábil artista que, por um experiente uso da filosofia, conhecesse tudo, discernindo o que era bom e útil em cada sistema para chamar nossa atenção precisamente para esse aspecto, não deixando de afastar os erros. E nos aconselhava a evitarmos o apego a qualquer filósofo, mesmo que tivesse sido declarado por todos os homens como perfeitamente sábio, para aderirmos somente a Deus e a seus profetas.

O talento de Orígenes como professor continua sendo narrado por seu aluno:

> Nada era proibido, nem ocultado, nem inacessível. Podíamos aprender qualquer doutrina, bárbara ou grega, mística ou mora, examinar em profusão todas as idéias, empanturrar-nos com todos os bens da alma. Qualquer pensamento antigo que fosse verdadeiro acabava por nos pertencer, por nossa própria vontade, com a possibilidade maravilhosa das mais belas contemplações; para nós, era verdadeiramente uma imagem do paraíso. (apud LELOUP, 2003, p. 43, p. 45)

E foi nesse espírito que Orígenes redigiu o seu livro mais importante. Está fora de nosso propósito aqui, devido a sua extensão, fazer uma melhor abordagem de ***Do princípio***. Cumpre-nos só alertar que alguns comentaristas, como Hans Jonas e Jean-Yves Leloup, encontram aí a herança gnóstica de Orígenes, o que, em parte, explicaria os conflitos que a obra gerou.

A edição francesa de Le Traité de Principes *da editora CERF, de 1978, tem cinco volumes.*

Entre os motivos dessas controvérsias está a noção de que trata de Cristo como mais uma das entidades espirituais resultantes da

criação do mundo e cuja função seria reencaminhar os homens à pureza original. A tentativa de inserir o pensamento de Orígenes na gnose desvia-se da cristologia dogmática, pois, para o cristianismo oficial, é com a figura de Cristo que de agora em diante se medem e se interpretam todas as outras figuras, sejam elas do passado, do presente e do futuro, sejam elas anjos, homens ou demônios. E Cristo, como o *"Logos que se fez carne"*, é também um ser corporal e histórico e não puramente espiritual, como pensavam os gnósticos.

O critério do caráter espiritual não é uma intuição mental ou mística, mas a proclamação da Escritura, ou seja, a sinalização mais relevante do espiritual se encontra na Escritura neotestamentária, pois, sem ela, toda a interpretação andaria às cegas e no vazio. No entanto, fiel ao espírito e à letra da patrística, Orígenes ainda acrescenta a *regula fidei* (as regras da fé), isto é, apesar de todas as atribulações que sofreu entre seus pares, ele mantém-se fiel ao ditado: *sine Ecclesia nulla salus*, sem a Igreja não há salvação. Em sua ortodoxia acompanhava a cruzada espiritual e eclesiástica de Hipólito de Roma diante da ameaça gnóstica. E era assim que recusava o evangelho marcionita que dispensara o AT; contra os valentinianos realçava o livre arbítrio e a responsabilidade humana pelo pecado; contra os docetistas, que defendiam que Cristo era um ser puramente espiritual, ele confirmava a sua encarnação; contra os adocionistas, para quem Cristo era um filho adotivo de Deus, ele confirmava a geração do Filho; contra os modalistas, para quem Cristo e o Espírito Santo seriam apenas casos particulares de uma substância principal, ele entendeu haver uma certa autonomia das pessoas divinas.

A sua crítica da gnose, porém, nem sempre se harmonizava com as *regula fidei.* E certamente acentuara mais resistências dentro da Igreja, pois, para o teólogo, no caso das pessoas divinas, sua autonomia não quer dizer igualdade, mas subordinação ao Pai. Às dificuldades para o entendimento dessas controvérsias em torno da teologia origenista acrescenta-se ainda o fato de que grande parte da obra perdeu-se e, desse modo, tornou-se ainda mais difícil entrar nos detalhes do seu pensamento. Segundo Drobner, as três posições que deram origem a algumas das "controvérsias origenistas" seriam as seguintes:

> 1 – Sua doutrina trinitária é subordinacionista na medida em que, embora distinga claramente entre o Pai e o Filho, vê a diferença no poder subordinado do Filho.
>
> 2 – A doutrina da preexistência das almas: as almas dos homens teriam sido criadas antes do mundo. Mas como teriam se desviado de Deus com os anjos decaídos (ψυχή, derivada de ψύχεσθαι = esfriar), teriam sido banidas para um corpo.
>
> 3 – A doutrina da ἀποκατάστασις (restabelecimento ou restauração): no final o ato de redenção do Filho, segundo 1Cor 15, 23-26, levaria todos os seres, mesmo Satã, ao primitivo estado de bem-aventurança.
>
> (DROBNER, 2003, p. 151)

Como se vê, são posições polêmicas que dão uma idéia dos conflitos que produziram não só com os hereges, mas entre seus pares.

Um dos exemplos mais conhecidos da envergadura intelectual de Orígenes pode ser encontrado em sua obra *Contra Celso*. É um dos seus escritos mais marcantes. Aí se mostra o seu grande domínio das Escrituras, das tradições clássicas, da interpretação alegórica e da arte da polêmica.

1.11 Contra Celso: a arte da polêmica

Nesta obra, escrita por volta de 238, a teologia sistemática de Orígenes cede lugar ao dinamismo da controvérsia e da polêmica tão características dos autores patrísticos. Embora com muitos anos de atraso, Orígenes responde às duras críticas que um tal de Celso havia dirigido ao cristianismo. Aliás, é bem possível que os ataques desse escritor tenham levado posteriormente a Igreja vitoriosa a eliminar os seus livros e a obscurecer a sua memória. Por isso, o que se sabe sobre ele basicamente se encontra na resposta que Orígenes dirigiu à sua obra *Discurso verdadeiro contra os cristãos*, publicada em 178 d.C.

O ataque de Celso contra os cristãos é marcante porque assume o caráter de uma luta civilizatória. Celso via no cristianismo a maior ameaça à cultura romana. Era, portanto, urgente desmascará-lo. Orígenes, por seu lado, é o porta-voz de uma nova fé, uma nova concepção do mundo que, apesar de todos os obstáculos

e perseguições, impunha-se de tal modo que, aos milhões, conquistava corações e mentes. Era como um fogo num palheiro, impossível de ser apagado. Esse ímpeto revolucionário só seria arrefecido muito depois quando o cristianismo se institucionalizou e assim se tornou vítima de si mesmo. Naquela época, porém, o poder de convencimento avassalador da nova mensagem era para Celso o maior perigo para a sociedade romana, principalmente porque ele não vinha das armas, mas das idéias e de uma fé cada vez mais popular. Para ele, o que os cristãos defendem é um conjunto de falsidades e aberrações feitas de uma mistura de tradições mais antigas dos egípicios, persas, judeus, também dos filósofos estóicos e eleatas. O mais escandaloso, porém, é a fé na ressurreição que, segundo ele, não passaria de uma manipulação da velha ***metempsicose***. Seus ataques não se restringem apenas a isso, pois ele parte para a denúncia da ilegalidade da religião cristã diante das leis imperiais. O modo de vida cristão, porém, impressiona-o profundamente. O fato de os cristãos tornarem o martírio uma filosofia de vida causava-lhe espanto e admiração. Em seu livro, portanto, Orígenes destaca a estupefação de Celso diante da fé inabalável que tornava possível a esses fanáticos enfrentar o sofrimento e a morte. Os homens com tal fé, porém, não precisariam ler Celso e, se o lessem, certamente não se deixariam abalar pelas estultícies e baboseiras do autor. O livro é, portanto, dirigidos àqueles que poderiam ser seduzidos pelas opiniões de Celso, isto é, aos cristãos de fé vacilante, pois, quanto a estes, mais do que nos livros de ética filsófica, está a observação apostólica: "Acolhei o fraco na fé com bondade" (Rm 14, 1).

Transmigração da alma, de um corpo para o outro, seja de um mesmo ser vivo ou não.

A obra de Orígenes começa, já no prefácio, destacando o silêncio de Jesus Cristo diante dos seus acusadores. Sendo vítima de falso testemunho, diferentemente de Sócrates, ele "*ficou calado*" (Mt 26, 59-63; Mc 14, 55-61). Enquanto o filósofo ateniense, com toda a sua ironia, faz uma autodefesa diante do tribunal, Jesus mantem-se calado. Orígenes, de início, já mostra que Jesus não precisava se defender, que sua vida, suas ações e seus exemplos, por si sós, bastariam para refutar os falsos testemunhos dos sacerdores que queriam matá-lo. Mas a dignidade de Jesus o afastava de recordar seus feitos entre o povo judeu. Por isso, ele nada respondia. Diante de Pôncio Pilatos, ele manteve-se em silêncio. Mesmo quando

preferem Barrabás a ele, ele não se defende, pois "sabia que era por inveja que o haviam entregue" (Mt 27, 17-18). Acusado de impiedade, Sócrates se defende, mas sendo vítima de inveja Jesus não precisa se defender. Pois é assim que, para Orígenes, "até hoje" ele permanece calado. Seu silêncio é, porém, um triunfo sobre a malícia que impera entre os homens. Se Platão procura reconstituir a defesa de Sócrates, destacando a sua fala, Orígenes, por sua vez, sabe que não se pode alcançar a dignidade do silêncio do Filho de Deus, embora reconheça que, se Jesus nada diz, há uma legião de seguidores disposta a responder por ele, isto é, ele também se acha entre aqueles discípulos capazes de defendê-lo prestando "testemunho dos fatos reais, que vence toda a espécie de calúnia, refuta e derruba os falsos testemunhos e as acusações" (***CnC***, p. 36).

Para nos referirmos a Contra Celso, Paulus, 2004, usaremos a abreviatura CnC, com a página correspondente.

Aqueles que têm uma fé inabalável, como se alertou, não se comoveriam com os argumentos de Celso. Por isso, Orígenes se dirige àqueles cuja pouca fé e em meio às atribulações da vida deixar-se-iam levar para longe do caminho da redenção. O teólogo tem em vista, enfim, aqueles fiéis mais intectualizados e que a obra de Celso poderia "abalar e derrubar".

A contestação do "discurso verdadeiro" de Celso é feita numa situação dramática que tem muito a ver com as cartas paulinas. A sabedoria e a fé cristã de Orígenes, portanto, expressam-se no âmbito dessa dramaturgia em que se, por um lado, destacam a fé inabalável, por outro, mostram a situação do homem no mundo. A fé desse cristianismo era autêntica visto que crescia em meio à desgraça, tal como o Cristo mesmo havia sofrido na sua carne. Não por acaso, Orígenes cita Paulo:

> Quem nos separará do amor de Cristo? A atribulação, a angústia, a perseguição, a fome, a nudez, o perigo, a espada? Realmente está escrito: Por tua causa somos entregues à morte todo o dia, fomos tidos em conta de ovelhas destinadas ao matadouro. – Mas em tudo isso vencemos por aquele que nos amou.
>
> Pois estou persuadido de que nem a morte, nem a vida, nem os anjos, nem os principados, nem o presente, nem o futuro, nem as virtudes, nem a altura, nem a profundeza, nenhuma criatura poderá separar-nos do amor em Deus manifestado em Jesus Cristo nosso Senhor. (Rm 8, 35-39)

Que perseguição política e que filosofia, seja ela grega, romana, gnóstica, estóica, enfim, vinculada aos "elementos do mundo" poderia enfrentar essa fé que, ao fim e ao cabo, começa, desenvolve-se e termina em Cristo? Ao contrário do que pensa o escritor romano, a verdadeira escravidão consiste em perder de vista a mensagem do Evangelho. Porém, insiste Orígenes, é preciso alertar os recalcitrantes e amá-los apesar da sua pouca fé. É nesse sentido que o enfrentamento às opiniões de Celso significa combater o bom combate. Um combate que, no seu caso, culminará no martírio: o ponto mais sublime que a fé de um cristão podia atingir neste mundo passageiro. Aliás, o teólogo, por vezes, dá indicação de quem é o Celso de que trata, pois entende ser ele um escritor de tendência epicurista. Diz ele: "Mas ouvi dizer que existem dois Celsos epicureus, um no império de Nero, e este no império de Adriano e mais tarde" (CnC, p. 47).

Seja qual for, é muito grande a diferença entre um epicurista e um cristão adepto do martírio.

No Livro Primeiro do *Contra Celso*, que nos limitaremos a apresentar a seguir, Orígenes logo destaca o aspecto legal da acusação. O escritor romano acusa os cristãos de subverterem a ordem jurídica instituída ao fazerem reuniões secretas que, ao fim e ao cabo, são um modo de conspirar contra o império romano. Celso afirma:

> Desprezando as leis estabelecidas, os cristãos formam entre si convenções secretas. Entre as convenções, algumas são públicas, e estão de acordo com as leis; outras são ocultas, e são todas aquelas cuja realização viola as leis instituídas. (CnC, p. 41)

Celso vai além e critica a caridade mútua dos cristãos como sendo um "perigo comum e mais forte do que qualquer juramento". Mas como pode Celso em nome da lei secular contestar a verdade cristã? O que pode fazer o pretenso "logos verdadeiro" da lei romana contra o logos divino que se fez carne? Como pode a lei humana ir de encontro à lei divina? Mas o contra-argumento de Orígenes recorre aqui a um exemplo pagão. Com ele, mostra como o direito romano não é universal, mas apenas um entre outros. Indaga se um estrangeiro estivesse entre os citas, que seguem leis ímpias,

não teria razão de, em nome da lei que considera verdadeira, fazer reuniões entre os seus iguais para combater as leis dos citas. Ora, o que valeria para os citas vale também para os romanos, mas com uma diferença, pois o que os romanos, como Celso, fazem é opor todo o tipo de restrições a uma verdade mais universal proclamada pelo Evangelho. A prática dessa verdade justifica não só as reuniões secretas dos cristãos, mas a sua conspiração contra o império romano que Orígenes, como muitos dos cristãos do seu tempo, confunde com o próprio diabo. O diabo assume então o aspecto da figura do imperador romano de plantão. Diz Orígenes:

> sob a tirania daquele que é denominado diabo, e de mentira, formam convenções desprezando as leis estabelecidas pelo diabo, contra o diabo, e para a realização das outras pessoas que eles podem convencer a se livrarem daquilo que é como uma lei de citas e de tirano. (CnC, p. 42)

E assim combater o império romano é o mesmo que combater o diabo. Os escritos de Celso são também obras do diabo que precisam ser combatidas.

Assumindo o ponto de vista da cultura romana, Celso aponta para a origem bárbara da doutrina cristã. Aliás, isso mostra como os romanos da época de Celso, embora tivessem de conviver com as mais variadas culturas dos povos conquistados, todavia tinham uma forte noção da sua identidade na língua, no direito, na religião e na arte. Os cristãos são bárbaros como os seus antecessores, os judeus. Mas havia uma diferença fundamental que despertava as preocupações de intelectuais como Celso, pois, ao contrário do judaísmo, o cristianismo é uma religião missionária e, portanto, capaz de pela pregação converter os pagãos, colonizar e dissolver as outras religiões e culturas.

Celso, porém, "muito criteriosamente" não censura o Evangelho como tendo origem bárbara, pois acha que muitos bárbaros são capazes de construir doutrinas e defendê-las criteriosamente. E aqui, pelo jeito, Celso reconhece a habilidade dos cristãos em dialogar com a cultura grega e de, através dela, dar fundamento e praticar a virtude. Orígenes, obviamente, também reconhece isso, mas desde que se entenda que a verdade do cristianismo veio completar aqui-

lo que faltava à dialética grega. Há, portanto, uma demonstração superior à lógica tradicional, uma demonstração de caráter divino feita dos milagres, dos ditos e das parábolas de Cristo. Esses feitos divinos são capazes de levar o leitor ou o debatedor à fé. E, enfim, como nas palavras do apóstolo Paulo, eles são "uma demonstração de Espírito e poder" (1Cor 2, 4).

No entanto, para Celso, não há entre os cristãos um efetivo exercício público da dialética grega tal como a praticada nas academias ou nas escolas, pois tudo é feito na clandestinidade e ao arrepio da lei. O próprio escritor romano, porém, compara os riscos que os cristãos correm com os de Sócrates e reconhece que eles agem assim para "afastar a pena de morte que paira sobre suas cabeças" (CnC, p. 43). Poderia haver algum motivo maior para justificar a clandestinidade dos cristãos? E, para Orígenes, o problema estava no fato de que se permitiu que os filósofos gregos socráticos e mais ainda os pitagóricos espalhassem suas escolas pela Itália e a Magna Grécia, o mesmo não acontecia com o cristianismo. Ao contrário, para combater os cristãos, mobilizam-se todas as forças dos imperadores, do exército, da religião, da cultura e do povo. O exercício da fé cristã fora proibido. Todos estão em guerra contra o cristianismo. Se não fosse o poder divino, ele já teria sido barrado e eliminado. Se o cristianismo, acredita Orígenes, não fosse auxiliado por esse poder, não teria vencido e superado a oposição. E assim, por muito tempo, sofreu, lutou e resistiu "até que vencesse o mundo inteiro conjurado contra ele" (CnC, p. 43).

As acusações de Celso têm um forte cunho moral e estão assentadas na noção de que tudo o que os cristãos pregam sobre esse tema foi tomado de outras religiões e filosofias e, por isso, nada ensinam de novo. Aliás, o que professam já é uma lei inscrita no coração dos homens. E mais, que os cristãos visam combater as imagens de divindades feitas por mãos humanas e, portanto, cheias de vileza, injustiça e miséria. Não só os judeus já haviam rejeitado o bezerro de ouro, como muito antes alguns filósofos gregos, como Heráclito, afirmavam: "Aproximar-se de objetos inanimados como se eles fossem deuses é agir como pessoas que conversam com as casas". Segundo Heródoto, os persas também pensavam assim. E Zenão de Cítio assim se expressa:

> Não existe mais necessidade de construir templos: é preciso admitir que nada de sagrado, nem de precioso ou de santo é obra de empreiteiros e artesãos". Essas citações mostram que, para Celso, não pertence só aos cristãos "a doutrina de que o dever está inscrito 'nos corações' dos homens com caracteres divinos. (CnC, p. 45)

Não são só os cristãos rejeitam os falsos ídolos, outras religiões e filósofos já o faziam antes deles. No entanto, diferentemente das leis entendidas desde o logos hieraclítico, ou da lei natural estóica, ou do legalismo judaico, mesmo que sejam convertidas em lei moral inscrita no coração dos homens, o que Cristo veio anunciar é o Evangelho do amor e do perdão dos pecados, e, nesse sentido, a lei morreu. A partir de Cristo não é mais a lei, mas o amor que habita o coração dos homens.

Mas Celso continua seus ataques. E, segundo ele, os cristãos aparentemente são os únicos capazes de lidar com o exorcismo, isto é, eles parecem exercer um certo poder ao invocar o nome de demônios, podendo, assim, expulsá-los. E é claro que Jesus fez isso, mas o problema é que Celso recorre a exemplos do Evangelho para difamá-lo e caluniá-lo, ou seja, procura fazer do exorcismo cristão uma obra de magia. O que os cristãos fazem a magia também o faz. O exorcismo cristão é feito em nome de Jesus, o que não é o caso de outras seitas. Aqui é importante distinguir a expulsão dos demônios ao modo cristão e o das outras invocações mágicas de deuses ou entidades, pois estas, ao não apelarem a Cristo, são, efetivamente, manifestações dos próprios demônios. E o próprio Jesus Cristo disse: "Muitos me dirão naquele dia: em teu nome expulsamos demônios e operamos milagres" (Mt 7, 22). Celso, por malícia ou ignorância, passa por cima dessa passagem. E, com astúcia e audácia, confunde os feitos de Jesus com os dos mágicos. Afirma ele:

> Foi por magia que ele pôde operar os milagres que pareceu realizar; e prevendo que outros, sabedores dos mesmos segredos, faziam a mesma coisa gloriando-se de realizar isso pelo poder de Deus, Jesus os expulsou da sua sociedade.

E continua acusando,

> Se ele tem o direito de expulsá-los, então, culpado das mesmas faltas, ele mesmo é personagem infame; ou se ele mesmo não é infame por tê-las cometido, aqueles que agem como ele também não o são.

O que Celso faz aqui é equiparar os feitos de Jesus com os dos mágicos sem se perguntar como e por que Jesus fez isso? Isto é, os feitos do Messias não são encantamentos, mas sinais do Reino de Deus. E é precisamente por isso, em seu nome, que se exorcizam os demônios. E isso escapa a Celso à medida que, não só não tem fé, como a sua leitura dos Evangelhos é precária, supérflua e insuficiente.

A falta de fé de Celso, como os judeus, os gnósticos, os filósofos gregos etc., leva-o também não só a considerar escandaloso o nascimento de Jesus de uma virgem, sua crucifixão e, pior ainda, a ressurreição corporal, como ainda a afirmar que uma mensagem dessas só poderia ser feita às escondidas. Ela é tão absurda que só poderia fazer parte de uma doutrina secreta. E se é certo que muitas religiões dos mistérios, das seitas exotéricas e das escolas filosóficas como a pitagórica eram praticadas às ocultas ou em segredo, isso nada tem a ver com a doutrina cristã, que é proclamada em público e que, aliás, tornara-se mais conhecida e comentada do que qualquer outra escola filosófica. Mas a acusação de Celso é aqui bastante parcial, pois os mistérios celebrados pela Grécia e nos países bárbaros não foram caluniados por serem secretos. Por que se faz isso com o cristianismo?

Celso usa dois pesos e duas medidas. Acusa o cristianismo, que é público, de ser uma doutrina secreta e não faz o mesmo com as doutrinas efetivamente secretas. Aliás, Celso contraditoriamente ao mesmo tempo que, como epicurista, aceita a doutrina de que há uma parte superior à terrestre habitada por seres superiores, aparentados com Deus, e que aqueles homens que têm uma alma purificada "ardem de desejo de ouvir falar dele e dele se lembrar", também reconhece que "aquele que adotou uma boa doutrina, se vier a correr um perigo da parte dos homens, deva renunciar a ela, que finja abandoná-la ou a renegue" (CnC, p. 47). Se ele rejeita aqueles que adotam uma atitude fingida a respeito daquilo que crêem, não teria ele igualmente de aceitar que isso vale para os cristãos? Como epicurista, Celso acha o martírio uma atitude abominável, mas não é ele precisamente a melhor expressão daqueles que se recusam a abandonar ou renegar aquilo em que acreditam? Mas como justificar aquilo que se acredita senão pela razão?

Contra o que entende ser o sectarismo cristão, Celso pretende erguer a voz da razão, isto é, ele previne aqueles que rapidamente aderem ao que pregam certas pessoas que só devem ser aceitas as doutrinas submetidas à orientação racional. E que uma mera adesão ao cristianismo é da mesma ordem da adesão aos adivinhos, à seita dos sacerdotes mendigos de Cibele, aos devotos de Mitra, às aparições de demônios etc. E assim é que procedem os cristãos tirando vantagens da ignorância da plebe. Todo seu sucesso está, segundo Celso, baseado numa fé sem reflexão. Eles utilizam fórmulas do tipo: *"Não examines, mas crê; a fé te salvará"*. **Em outras palavras: Celso acusa a fé cristã de irracional e, nesse sentido, igual a um sem-número de outras seitas. Seu crescimento exponencial é explicado por ser pura e simplesmente uma fé a qual as pessoas aderem sem refletir.**

A resposta de Orígenes mostra tipicamente a conexão entre o cristianismo e o helenismo, pois foi para responder a esse tipo de objeção que os Padres da Igreja recorreram à filosofia grega. Sua resposta terá de preservar a fé e a razão. Como cristão ele reconhece, em primeiro lugar, a importância da fé das pessoas simples e pobres, mas não deixa de reconhecer que deve estar preparado teoricamente para responder aos debatedores. Orígenes também entende que a filosofia é "filha do ócio", isto é, de que as pessoas comuns não podem abandonar as suas difíceis condições de vida para "dedicar seu tempo restante à filosofia". Infelizmenmte, nem todos podem freqüentar boas escolas, nem mesmo os cidadãos romanos. Mesmo assim, ao contrário do que supõe Celso, o cristianismo também ergueu as suas escolas onde, partindo do ministério de Jesus, "são encontrados exames mais aprofundados dos assuntos da fé, a busca de explicação para as parábolas evangélicas e mil outros fatos ou preceitos que tenham um significado simbólico".

O labor cristão também se encontra nas escolas, mas principalmente na pregação do Evangelho, pois aí se encontra a ação de Deus no mundo e nos homens. E, mais ainda, como não há escolas para todos e há uma massa enorme de homens chafurda nos vícios, só a sua conversão poderia salvá-los. Quem garante que o exame

das doutrinas salva alguém? Como em nome da razão poder-se-ia prorrogar a pregação até o momento em que esses homens pudessem se entregar ao exame das doutrinas?

O argumento de Orígenes, porém, vai mais longe. Àqueles que, como Celso, partem da crítica da fé sem reflexão o teólogo indaga como adotaram as suas doutrinas senão pela crença ou pela fé, isto é, eles acusam os cristãos de terem uma fé não reflexiva, mas praticam a mesma coisa, pois suas doutrinas não foram escolhidas pela razão, mas pela crença. A adoção de uma doutrina, paradigma ou concepção do mundo é assunto da crença e não da argumentação. Afirma Orígenes:

> Porque não é depois de alguém ter seguido a exposição das doutrinas de todos os filósofos e das diversas escolas, nem a refutação de umas e a prova de outras, que esta pessoa escolhe ser estóica, platônica, peripatética, epicuréia, ou discípula da escola filosófica que se queira. É por uma inclinação não racional, ainda que não se queira reconhecer este fato, que uma pessoa chega a praticar, por exemplo, o estoicismo, depois de ter excluído as outras escolas; ou o platonismo, por desprezo à menor elevação dos outros; ou o peripatetismo, por sua altíssima bondade e generosidade em reconhecer os bens humanos. (CnC, p. 49)

A escolha de uma doutrina ou escola filosófica é um ato de crença e não escolha racional. E se isso vale para todos, então o argumento de Celso especificamente contra o cristianismo cai por terra.

Mas se se trata de uma adesão, qual poderia ser maior que a do Evangelho? Se se trata, ao fim e ao cabo, de um ato de fé, qual poderia ser maior do que a crença num Deus todo-poderoso que criou o céu e a terra e que, pela graça, sustenta toda a vida e os projetos humanos? Em quem maior se poderia acreditar senão naquele que "à custa de graves perigos e de morte considerada infame que ele arrostou pela salvação dos homens"? Entre todas as escolas e as crenças a maior é aquela que aposta na salvação dos homens do seu estado de maldade e miséria. E nesse assunto também a fé precede a reflexão.

Celso acusa os cristãos de terem uma fé não refletida. Ele próprio se arroga "saber tudo" e, portanto, ser capaz de explicar aos cristãos a verdadeira natureza da doutrina que professam. Em sua

obra, porém, não são aprofundadas as palavras dos profetas e dos apóstolos; a história judaica e a leitura da Escritura são feitas às pressas. Orígenes que dedicou a vida a esses estudos está muito longe de dizer que "sabe tudo". E isso, aliás, vale para a filosofia, pois quem, sem temeridade, poderia dizer que sabe tudo sobre o sistema epicurista, aristotélico, estóico ou a religião hindu? E mesmo o tão divulgado platonismo tem entre os que o professam tantas divergências que ninguém pode simplesmente afirmar que sabe tudo a seu respeito. A atitude de Celso aqui é parecida com aquela da gente do povo que quer criticar, pois, diferentemente das elites ilustradas em interpretações mitológicas da divindade, como os persas e os egípcios, o autor romano confunde-se mesmo é com a gente comum. Sua falta de modéstia é anti-socrática. E, como todo arrogante, afirma um saber que ignora sua ignorância.

Os argumentos de Celso, porém, não são de pouca monta. Um dos exemplos é quando ataca a noção judaico-cristã da criação. Sua posição aqui se assemelha a dos filósofos gregos, que sustentavam que Deus era de natureza incriada e que resultara de uma sucessão de incêndios e dilúvios. Diferentemente da concepção absurda que supõe que o mundo não tem dez mil anos, Celso, num primeiro momento, afirma que o cosmos sempre teria existido. Orígenes, porém, não abre mão da fé de Moisés, cuja alma piedosa está unida a Deus e, portanto, acima dos elementos do mundo, estava em condições de receber a mensagem do espírito divino. Celso exige provas de uma verdade que só se teria acesso pela fé. A refutação de Orígenes, nesta passagem, deixa a desejar, pois se ele rejeita que Celso possa exigir razões, ele tampouco pode encontrar apenas recorrendo à sua fé um argumento válido. Sua saída é pegar Celso em contradição à medida que ele reconhece que "os gregos consideram esses acontecimentos como antigos, pois dos eventos antigos – dilúvios e incêndios – não observaram ou guardaram qualquer lembrança" (CnC, p. 59). Como os gregos poderiam falar do que haviam esquecido? Mas sobre o que eles não falam, fala Moisés. A recordação está assegurada pela tradição consolidada nas Sagradas Escrituras.

E aqui se encontra, aliás, mais uma oportunidade para o teólogo, com seu estilo polêmico, mostrar a parcialidade do juízo de Celso contra o cristianismo. Ora, na falta de relatos gregos e romanos so-

bre essa época "mitológica" dos incêndios e das inundações, Celso recorre à velha sabedoria dos egípcios. Ele tem em alta conta a sabedoria de um povo que idolatra animais irracionais e que supõe alguma racionalidade numa divindade "nascida do segredo e dos mistérios". É curioso que Celso elogie a sabedoria desse povo e condene o Deus judaico, aliás, o supremo criador do universo. Novamente, dois pesos e duas medidas. Celso excede-se em elogios não só aos animais domésticos, mas também aos selvagens e ferozes que se transformam em seres divinos, ao mesmo tempo que rejeita grosseiramente a crença dos judeus. Nas palavras de Orígenes:

> E se os egípcios cultivam mitos, é filosofando por enigmas e mistérios; mas se Moisés, que escreve histórias para toda a sua nação, lhe entrega relatos e leis, suas palavras, como se pensa, são fábulas vãs que não admitem alegorias! Esta é a opinião de Celso e dos epicuristas. (CnC, p. 59)

Então, para Orígenes, ao atacar os cristãos e a sua pré-história judaica no monoteísmo e nas leis de Moisés, Celso passa por alto não só o caráter mitológico da seita egípcia, mas, entre outras, também a concepção estóica que torna Deus uma entidade corporal e corruptível. Nada, porém, é dito contra essa concepção, pois o que interessa ao escritor romano é denunciar a doutrina judaico-cristã. A sua crença num Deus único, eterno e imutável, sustentado por simplórios pastores de ovelhas com suas ilusões grosseiras, é simplesmente ímpia e falsa.

Todas as concepções religiosas e filosóficas do mundo, mesmo as mais díspares, são aceitáveis; por que apenas o cristianismo não o é? Mais uma vez, Orígenes denuncia aqui a parcialidade de Celso, que não visa atacar a religião e a lei mosaicas, mas tudo aquilo que no cristianismo teria vínculos com o judaísmo. Atacando o judaísmo, o que ele visava mesmo era atingir o cristianismo.

Até a circuncisão é entendida por Celso como proveniente do Antigo Egito e não do judaísmo. Abraão a teria copiado e introduzido em seu povo. Como se sabe, Jesus aboliu essa prática, mesmo assim, ao atacá-la, mostrando sua origem egípcia, Celso pretendia desacreditar o cristianismo por se apoiar em uma tradição suspeita.

O dado que mais afeta Celso é o de uma religião em que tanto Jesus quanto os profetas são pessoas simples. Como pode uma reli-

gião professada por pastores de ovelhas e por um filho de um carpinteiro ter conquistado tantos corações e mentes. Essa simplicidade irrita Celso, pois "por causa da sua simplicidade e da sua falta absoluta de cultura, conquista apenas os simples". O autor romano não estava entendendo que a mensagem do Evangelho visava atingir a humanidade toda e não este ou aquele segmento. Celso sequer entende a diferença gigantesca entre Moisés e Jesus. O primeiro exigia o amor à lei, mas, para o segundo, valia apenas a lei do amor. A mensagem é simples porque, ao fim e ao cabo, ela não precisa de recursos intelectuais, pois só o amor livra os homens do mal.

E como a maioria da gente é pobre, a mensagem cristã foi a ela dirigida visando libertá-la do vício, da desordem, da injustiça e da impiedade. Porém, o Logos que o cristianismo proclama vem de Deus e por isso mesmo é irresistível. A religião cristã tem uma mensagem universal e, nas palavras de Orígenes, "Celso não quer compreender isso" (CnC, p. 67). Ao contrário, não só não quer compreender, como também parte para ataques do mais baixo nível acusando a mãe de Jesus de adultério e de esconder o parto de seu filho. De gente tão baixa e simplória, indaga Celso, como pode haver nascido um ser divino e exemplar?

Nessa passagem, astutamente, Celso coloca em cena um judeu que dialoga com Jesus de modo tão pueril que é "indigna de um filósofo já grisalho". Seja como for, o judeu procura persuadir a Jesus de ter ele próprio inventado o nascimento de uma virgem, o que naquela época, como ainda hoje, é motivo de chacota para muita gente. Depois, opondo-se rudemente às narrativas dos Evangelhos, censura-o por ter nascido numa cidadezinha da Judéia interiorana, pobre e fiandeira. E, segundo cita Orígenes:

> Convencida de adultério, foi expulsa por seu marido, carpinteiro de sua categoria social [...] e tendo sido rejeitada por seu marido, vergonhosamente vagabunda, deu à luz a Jesus às ocultas; que este foi obrigado por pobreza, a prestar seus serviços no Egito; neste país adquiriu experiência de certos poderes mágicos de que se gabam os egípcios; voltou daí muito orgulhoso desses poderes, e graças a eles, proclamou-se Deus. (CnC, p. 68)

É, como se vê, um relato terrível que visava certamente não só colocar por terra, mas difamar o relato do nascimento do Re-

dentor. Essas ofensas, porém, em nada abalam a fé dos cristãos, e Orígenes encontra aí elementos que mostram que "Jesus é um ser divino e digno de ser proclamado Filho de Deus". Esse tipo de acusação devia ser bastante conhecido na comunidade romana e possivelmente foi mais um motivo para que Orígenes, muitos anos depois da publicação do livro de Celso, haver respondido uma a uma as calúnias contra a sua religião.

Como membro da elite romana, para Celso, era inaceitável que alguém, nascido em meio à pobreza e à escassez, fundasse uma religião que atingisse uma glória universal. Mas Celso se engana ao afirmar que só a gente simples era seduzida pelo cristianismo, pois elas não são apenas atraídas pelas palavras de um grande número de espíritos penetrantes. E se a glória de Jesus é mais ampla que a dos reis, imperadores, generais e filósofos, isso se deve a seu mergulho do céu até o que há de mais profundo na natureza humana, pois:

> transcendendo as circunstâncias indicadas, bem capazes de fazer naufragar na ignomínia o caráter mais nobre, sua morte aparentemente infamante de crucificado era suficiente até para desfazer sua glória anteriormente adquirida; e, no pensamento dos que não aderem à sua doutrina, ela devia levar os iludidos por ele a se livrarem da ilusão e a condenar aquele que os havia iludido. (CnC, p. 71)

No entanto, tudo isso causa espanto à medida que se pretende explicar como, na opinião dos detratores, os discípulos de Jesus, como Orígenes, aliás, não o teriam visto ressuscitar dos mortos e, assim, visto nele um ser divino. Essa fé é, porém, tão poderosa que uma multidão não receia suportar os mesmos sofrimentos do seu mestre para continuar divulgando a doutrina que ele lhes ensinou. No entanto, autores como Celso confirmam que muitos heróis morreram por seus povos, mas negam que Jesus tenha feito o mesmo para algo muito mais importante: a destruição do demônio que habitava o coração dos homens. Se os heróis gregos, romanos, egípcios ou judeus tiveram suas façanhas associadas a tais e tais acontecimentos, o feito de Jesus, ao enfrentar o mal, especialmente quando afirma: "Eu via Satanás cair do céu como um raio" (Lc 10, 18), diz respeito a todos os homens, isto é, o príncipe das trevas já não governa o mundo. Há agora uma saída da escuridão.

Das ofensas de Celso, como vimos, uma das mais marcantes diz respeito à mãe de Jesus. Através do judeu, chega até mesmo a relatar que Maria teria engravidado de um soldado romano chamado "`Pantera". Celso faz intrigas jogando mais lenha na fogueira, que, nessa época, queimava entre os cristãos e os judeus. O historiador Flávio Josefo já havia mostrado a animosidade entre judeus e cristão. Responsabilizou os judeus por terem entregado o Cristo aos romanos para a execução e também por terem morto Tiago, o "irmão do Senhor", homem totalmente inocente e, cuja execução, levou à queda de Jerusalém e à ruína do templo. Só alguém desinformado como Celso poderia colocar aqui um judeu como interlocutor. Desse modo, o que poderia ser mais abusivo para um judeu que um descendente do rei Davi tivesse nascido do adultério de sua mãe judia com um soldado romano? E isso não poderia ficar sem resposta.

Não se trata de enfrentar o paganismo de Celso, mas de dar conta da sua retórica que, como estamos vendo, é basicamente difamatória. Seu objetivo é esculachar a narrativa da pureza do nascimento de Jesus. Sua argumentação é feita da manipulação e da distorção das informações. Suas versões estão impregnadas de omissões e imprecisões voluntárias. Ele, é claro, não está sozinho, pois faz parte da legião daqueles que, ao não admitirem o nascimento milagroso de Jesus, forjaram e espalharam mentiras sobre o assunto. E, assim, o mais puro dos nascimentos torna-se, com suas palavras, o mais ilegítimo e vergonhoso.

Orígenes aqui recorre a Platão. Não pertencem as idéias mais excelsas aos filósofos? Não são esses os homens mais puros? Há, portanto, um certo parentesco da alma com o corpo. As almas puras têm os corpos mais puros. Algo semelhante ocorre com o cristianismo, pois como pode uma alma tão pura se misturar com o mais vergonhoso "sem ao menos ser introduzido na vida por um matrimônio legítimo"? E como pode ter tido um nascimento vergonhoso precisamente aquele que "arrostaria tantos perigos, instruiria tantos discípulos, afastaria para longe a onda de vício da massa humana"? A pureza da sua alma exigia a pureza do seu nascimento corporal. E o que mais puro pode haver entre as mulheres senão aquela que permanece o mais possível isenta do pecado?

E Orígenes também recorre aos fisiognomistas, que muito escreveram sobre o tema do:

> parentesco de cada corpo com o caráter de sua alma: desde então esta alma, destinada a viver milagrosamente e a realizar grandes ações, precisava de um corpo, não como acredita Celso, nascido de adultério entre Pantera e a Virgem, pois de união tão impura talvez pudesse se originar um louco nocivo aos homens [...]. Mas, como também predisseram os profetas, era preciso um corpo nascido de Virgem, que desse à luz, de acordo com o anúncio do sinal, uma criança cujo nome qualificaria a obra, mostrando que em seu nascimento Deus estaria com os homens. (CnC, p. 74)

Há muitos exemplos na natureza de nascimentos sem o intercurso sexual. E a mitologia greco-romana, aliás, está cheia de filhos resultantes da união dos deuses entre si ou dos deuses com os seres humanos. Por que o Deus que criou tudo faria seu filho nascer de modo impuro?

Além disso, Celso que, como romano, estava acostumado com oráculos, adivinhos, ventríloquos etc., passa por alto a relevância dos profetas. E isso pelo simples motivo de que o que se profetizava era o nascimento virginal de alguém que, aliás, tinha também um nome especial. Para Orígenes, os nomes próprios, e principalmente os divinos, não são meros signos arbitrários, pois eles já fazem parte da ação divina. Mas qual o nome que mais se adequaria ao milagre desse nascimento? E Celso, que cita várias passagens do Evangelho de Mateus, por ignorância ou má-fé, omitiu uma outra tão relevante e que já se prefigurara nos profetas: "Pois sabeis que o Senhor mesmo lhes dará um sinal: eis que a virgem concebeu e dará luz a um filho e por-lhe-á o nome *Emanuel*, que significa *Deus conosco*" (Is 7, 10-14). Do mesmo modo, outros milagres, como o do astro que apareceu no céu quando do nascimento de Jesus, não são considerados. Orígenes, aliás, aproveita que o interlocutor de Celso é um judeu para abordar uma polêmica que, pelo jeito, já era comum naquela época. Trata-se da expressão hebraica *almah*, que pode significar "a virgem" ou "a jovem mulher". Ora, há uma grande diferença entre eles, pois nem toda jovem mulher é virgem. E a que mais se adequa à expressão "Deus conosco" é, pelas razões já apresentadas, "virgem". Mas insiste Orígenes: "Mas que sinal ha-

veria se era uma jovem mulher não virgem a dar à luz? E a quem melhor convém dar à luz o Emanuel, o Deus conosco: à mulher que teve relações sexuais e que concebeu por paixão feminina, ou àquela que ainda é pura, santa e virgem? Naturalmente é esta que convém dar à luz um filho de cujo nascimento seja dito: 'Deus conosco'" (CnC, p. 76). E Celso, grosseiramente, passa por alto que só assim um Deus, sem deixar de ser divino, poderia tornar-se homem e habitar entre nós. Ele quer a pureza, mas se recusa a aceitar que só um nascimento virginal a preservaria. E, como não acredita em nada disso, parte para a zombaria e a malícia.

Mesmo quando Celso adere a certos milagres realizados por Jesus o faz de modo a interpretá-los como magia e, portanto, fora do contexto da sua missão redentora. É assim que o relato da pomba que aparece sobre Jesus quando do seu batismo por João Batista é considerado como uma manobra mágica e não como aparição do Espírito Santo. E, mais uma vez, como ousa Celso recorrer a um interlocutor judeu aqui se os judeus negam peremptoriamente a conexão entre João Batista e Jesus? Por vezes, Celso atribui aos samaritanos e aos saduceus coisas que só poderiam ser ditas por judeus. Quando dá indicações de relacionar judeus e cristãos, acaba por perder-se, pois desconhece a importância dos profetas e que "nenhuma seita judaica negou que Jesus tenha sido predito".

Também a fuga para o Egito é entendida como uma época de aprendizagem da magia. Jesus não seria um ser divino, mas um mago muito bem treinado nesse ofício pelos egípcios, o que posteriormente lhe possibilitou impressionar o povo simples e analfabeto. Orígenes, porém, afirma não "compreender como um mago pôde se dar ao trabalho de ensinar uma doutrina segundo a qual se deve fazer tudo tendo em mente que Deus julga cada um segundo seus atos". Ao tornar Jesus um mago, eliminava-se a conexão dos seus milagres com o núcleo da sua mensagem. Os milagres de Jesus, porém, fazem parte do plano da salvação. Tampouco se pode entender que os magos, que ganhavam proventos, benesses e dinheiro com seus serviços, pudessem adotar o martírio como filosofia de vida. "E se eles, continua Orígenes, realizavam milagres, que probabilidade haverá de magos se exporem a perigos tão graves por uma doutrina que proíbe a magia?" (CnC, p. 80).

Se o nascimento de Jesus é objeto das maiores calúnias, a sua paixão e ressurreição não o seriam menos, pois alguém que, entre dois ladrões, morre na cruz não poderia se autoproclamar Filho de Deus. Ora, para Celso, na hora da morte "não foi socorrido por seu Pai, nem se socorreu a si mesmo". Orígenes, porém, novamente chama a atenção para um assunto que, pelo jeito, Celso ignorava: a tradição da Escritura. E nela também está profetizada a paixão de Jesus Cristo. Aliás, é a paixão, seguida da sua ressurreição, o ápice da sua missão terrestre. E, mais uma vez, na sua versão romana, temos aí o que é um escândalo para os judeus e um absurdo para os gentis. Ao contrário do que pensa Celso, porém, é precisamente esse mergulho no âmago da maldade humana a marca do salvador. E com isso cumprem-se todas as profecias. Aliás, quando o "Logos se torna carne", dispensam-se os profetas. A paixão é o caminho da salvação precisamente porque nesse gesto radical o Filho de Deus, sem deixar de ser puro, reflete a miséria da condição humana no mundo. O que se vê nesse reflexo não pode ser coisa boa e bonita, pois "multidões ficaram pasmadas à vista dele". Vale a pena destacar a versão de Orígenes sobre a figura e a paixão de Jesus que:

> não tinha beleza ou esplendor que pudesse atrair nosso olhar, nem formosura capaz de nos deleitar [...] desprezado, não fazíamos caso nenhum dele. E, no entanto, eram as nossas enfermidades que ele levava sobre si, as nossas dores que ele carregava. Mas nós não entendíamos e o tínhamos até mesmo como vítima do castigo, ferido por Deus e humilhado. Mas ele foi trespassado por causa das nossas transgressões, esmagado em virtude nas nossas iniqüidades. O castigo que devia trazer-nos a paz caiu sobre ele, sim, por suas feridas fomos curados. Todos nós como ovelhas andávamos errantes, seguindo cada um seu próprio caminho, mas o Senhor fez cair sobre ele a iniqüidade de todos nós. Foi maltratado, mas livremente humilhou-se e não abriu a boca, como um cordeiro conduzido ao matadouro; como uma ovelha que permanece muda na presença de seus tosquiadores, ele não abriu a boca. (CnC, p. 98)

A aceitação serena do destino, por parte de um Deus, é inaceitável para Celso. Pelo relato, até mesmo os cristãos em princípio tiveram dificuldade em entender-lhe o sentido, embora Jesus tenha afirmado que seu reino não era deste mundo e que,

portanto, não se trata de compará-lo com reis ou imperadores. Mas Celso, por não entender isso, afirma que os discípulos de Jesus eram miseráveis pescadores e publicanos, pedintes de esmolas, desavergonhados, desacreditados e que, por isso mesmo, andavam fugindo de um lado para outro. Mas a Celso escapa que os poucos anos que Jesus, noite e dia, passou com eles foi ensinando-lhes "não sobre a sabedoria dos homens, mas sobre o poder de Deus" (1Cor 2, 4-5). Aqueles homens que, para Celso, assumiram a pregação do Evangelho de Jesus com tal sucesso que sua voz pôde ser ouvida nos confins do mundo. Se alguns deles eram "desqualificados", a sua conversão à virtude é uma amostra do ensinamento de Jesus. Como, aliás, foi o exemplo de Paulo que Celso desconsidera. E se recebiam "esmolas", o que de mal haveria nisso? Por que esses homens que andavam pregando não poderiam receber ajuda dos seus?

Mas como se tudo isso não bastasse, Celso tem ainda de repudiar como não menos absurda a crença na ressurreição corporal e na segunda vinda de Cristo. Mais uma vez, foi profetizado que, se a primeira vinda de Cristo estaria marcada pela dor e pelo sofrimento, a segunda seria sua volta gloriosa e a sua vitória definitiva sobre os poderes do mal. Isso é mais um motivo de espanto para romanos e judeus. Enfim, todos esses ataques incidem em um assunto muito caro também aos gnósticos: o corpo de Jesus. Um deus não poderia ter sido gerado como Jesus o foi, nem teria uma voz como Jesus a tem, nem teria a sua fome ou a sua sede. Escapa totalmente a Celso que as manifestações corporais de Jesus também são, como suas palavras, sinais efetivos do "Deus conosco".

E assim se expressa Orígenes. E é nesse tom polêmico e espirituoso que, ao longo do seu livro, vai refutando Celso. As objeções de Celso, pelo visto, não são ingênuas e, muitas delas, valem até hoje. Mas pouco fizeram contra o crescimento avassalador da fé cristã emergente e que se consolidaria como a maior revolução espiritual e cultural na história ocidental. E isso se faz sentir claramente na obra de Orígenes. As suas contundentes respostas, desde os primeiros capítulos de *Contra Celso*, mostram uma sabedoria de vida em que se unem o conhecimento teórico e uma fé inabalável. Distintamente do teólogo Joseph Ratzinger (Bento XVI), que

afirma num dos seus livros: "O cristianismo ainda é uma mensagem de salvação para os homens" (RAZINGER, Joseph. *Dogma e anúncio*. São Paulo: Edições Loyola, 2007. p. 380). Para Orígenes, não havia qualquer sombra de dúvida de um "ainda", possivelmente resultante de 2000 anos de instituição eclesiástica, pois a jovem mensagem cristã era-lhe uma verdade cabal e definitiva. Uma verdade com tal excelência que tornara a morte um ato de libertação. O poder, o dinheiro, o prazer, o medo e a ameaça já não poderiam abalar essa fé. A novidade da mensagem vibrava de tal modo que transformou o martírio em modo de viver. A teologia de Orígenes, com toda a abertura para a recepção de diferentes concepções do mundo, assentava-se basicamente na proclamação joanina de que Jesus Cristo é único caminho, a verdade e a vida. Ele é a luz do mundo. E isto quer simplesmente dizer que sem ele o mundo andaria nas trevas. Não haveria nenhuma saída e salvação. E, assim, não havia na fé de Orígenes, nada, como na frase de Ratzinger, que mostrasse um certo desencanto e cansaço da espera. É, portanto, no tom seguro da juventude, da força de convicção da fé cristã que nos livros seguintes continuarão sendo feitas as objeções ao escritor pagão. Muitos dos assuntos são recorrentes, mas não são meras repetições à medida que são aprofundados e colocados sob uma nova luz. Como avisamos, está fora de nosso propósito uma apreciação mais extensa e minuciosa de *Contra Celso*; mas há, nessa obra, um tema, comum à patrística que merece ser destacado: a interpretação alegórica.

O que é uma alegoria?

A alegoria é um estilo, um recurso ou uma técnica em que se empregam palavras que significam uma coisa para dizer mesmo outra coisa. E assim, tem-se uma alegoria quando as palavras literalmente dizem algo, mas o seu sentido é outro. Um exemplo famoso é a alegoria da caverna, de Platão. O filósofo recorre a palavras e imagens como: a luz e a escuridão, a prisão e a liberdade, o sol e a lua, enfim, tudo para explicar a diferença entre a idéia e a opinião, a filosofia e os outros saberes. Portanto, as alegorias são modos figurados de expor um pensamento ou uma doutrina. Na alegoria, lida-se basicamente com figuras. A noção de "figura" tem origem grega e, como tal, é retirada do âmbito visual, como "eidos", isto é, como "aspecto", "imagem", que, com Platão, passaram a significar "essência", "idéia" e "ser".

1.12 A Interpretação Alegórica

A alegoria ou a linguagem figurada já fora empregada por Platão, mas de tal modo que, atingida a essência ou a idéia, ela podia ser simplesmente descartada. Os patrísticos, como Orígenes, porém, na sua leitura dos textos sagrados deram nova vida e dinamismo às alegorias. Seu realismo está embebido pela acentuação da linguagem figurativa, pois, afinal de contas, como se poderia expressar a chocante novidade da mensagem cristã? O realismo, porém, é a convicção numa crença. A interpretação alegórica é, porém, um modo de realçar esse novo realismo, isto é, a convicção de uma nova religiosidade que se impôs de tal modo que tornou as outras crenças e seitas meras mitologias.

Esse, aliás, foi um dos motivos dos ataques de Celso. Para ele, a linguagem figurada empregada pelo cristianismo é um modo de distorcer os fatos. A aparente segurança dos cristãos em sua fé seria constantemente desmentida pelos excessos da linguagem figurada. Essa segurança, portanto, é suspeita e aparente à medida que, fazendo coro com os judeus, "os cristãos alegorizam tudo", ou melhor, com medo de que seu sectarismo fosse desmascarado, "os cristãos se refugiam na alegoria" (CnC, p. 328). **Ao contrário do que pensa Celso, porém, a interpretação alegórica tem um cunho desmitologizador.** ou seja, num primeiro momento visa mostrar o caráter ilusório das outras seitas e religiões e, num segundo momento, pretende revelar o efetivo sentido daquilo que, na Bíblia, também está escondido pela linguagem figurada. A interpretação alegórica – e desmitologizadora – não é empregada apenas contra outras religiões, mas para mostrar que a própria Escritura também mitologiza.

Para o filósofo ateniense, a filosofia deve sair da imagem ou da representação para atingir a idéia ou a essência. Isso significa que todo filósofo deve buscar o sentido oculto que se encontra sob a alegoria. É por isso que Platão expulsou os poetas da república. Eles criam uma diversidade de linguagens figuradas, mas escondem a verdade, ou melhor, confundem a verdade com a opinião. Os poemas de Homero em que são narrados os comportamentos dos deuses – com seus roubos, adultérios, ofensas recíprocas,

assassinatos etc. – eram imorais e irracionais e, por isso, tinham de ser banidos da educação superior. Mas Platão não conseguiu sustentar por muito tempo o abismo entre a idéia e a imagem. Em *O Sofista* ele é obrigado a reconhecer que o não-ser tem algo de ser, isto é, de que há uma realidade na opinião e na imagem, caso contrário ela sequer poderia ser dita e contestada. Portanto, mesmo a idéia e a essência retêm todavia as marcas das figuras e das imagens. O pensamento puro, feito de idéias perfeitas, só poderia ser atingido depois da morte, quando a alma se libertasse definitivamente do corpo e dialogasse solitária e silenciosamente consigo mesma. Esse feito seria, porém, ultramundano. Mas não é assim que acontece para os que vivem neste mundo. Para estes, as idéias de "árvore", "casa", "garfo", "livro", "homem" e "número", por mais abstratas que sejam, guardam, todavia, indícios das suas respectivas imagens ou representações mundanas. Nesse sentido, encontra-se a tradição da sátira menipéia, isto é, daquela tradição mais socrática do que platônica e que se caracteriza pelo emprego abundante das figuras da linguagem em que se mantém o valor e a importância da interpretação alegórica mais livre e festiva do que a seriedade metafísica de Platão. E, com isso, mantém-se a importância de Homero e Hesíodo, pois o mais importante é ser capaz de distinguir entre a compreensão alegórica e o que é tomado literalmente. A interpretação alegórica, portanto, só é possível a partir dessa distinção. Ela pode ser expressa na pergunta: "o que Homero ou Hesíodo querem dizer com isso ou aquilo?". Mas essa questão só é possível pela vitalidade e a riqueza das figuras do mundo.

Ora, o que fizeram os Padres da Igreja, como Orígenes, foi dar vida às figuras no que elas têm de imagens do mundo. E isso foi feito devido à riqueza de linguagem figurada de que são feitas as Escrituras. Santo Agostinho, herdeiro e mestre dessa tradição, tomará as Escrituras como "a face de Deus", mas essa face sempre buscada e nunca definitivamente encontrada mostrar-se-á pelo método interpretativo alegórico, pois, segundo Peter Brown, para os patrísticos até Agostinho, "a Bíblia fora 'velada' por Deus para exercitar o investigador"; e essa investigação era feita pelo método alegórico com o qual se extraíam camadas de significados de textos profundos e tão singularmente difíceis como, por exemplo, as relações entre os Salmos e o Novo Testamento. Desse modo,

> os piores inimigos dessa investigação, é claro, eram o superficialismo, o peso morto do senso comum, os estereótipos habituais que levavam o homem a deixar de se surpreender e se emocionar, e que, com isso, encobriam as complexidades mais vertiginosas com uma pátina de obviedade. (BROWN, Peter. *Santo Agostinho* – uma biografia. Rio de Janeiro: Record, 2005. p. 324)

A interpretação alegórica, desse modo, desprendeu a figura da fixidez da idéia platônica, ou seja, ao retirar-se a noção de figura do seu invólucro metafísico, deu-se a ela uma nova força e vitalidade. Considere as parábolas e as representações de Jesus a caminhar sobre as águas, no diálogo com a prostituta no poço de Jacó, na Santa Ceia com seus discípulos, na *via-crúcis* até a crucificação, ressurreição e ascensão etc.

Numa passagem de *Contra Celso*, Orígenes reconhece, contraditoriamente, aliás, a importância da hermenêutica alegórica, pois, tentando denunciar as mentes simples dos cristãos, afirma que "existem também entre eles pessoas moderadas, razoáveis, inteligentes e preparadas para compreender a alegoria" (CnC, p. 68). E foi esse tipo de interpretação que a patrística reelaborou e desenvolveu. O recurso à alegoria, porém, não significa que o mundo converteu-se em ficção, pois o que ocorreu foi a consolidação da nova fé a partir da qual se pode, aí sim, entender o emprego de expressões com sentido figurado. A partir dela, as alegorias e as metáforas das religiões gregas e romanas, com suas multiplicidades de deuses e relatos fabulosos, passam a ser entendidas como míticas. Nas palavras de Orígenes, são mentiras e falsidades. Isto não quer dizer, porém, que sejam inúteis ou sem nenhum valor. Como cristão helenista, Orígenes mergulhou fundo na riqueza e na diversidade da cultura pagã, cujas pretensões de verdade e simbolismo podiam, então, ser incorporadas ao espírito do cristianismo.

Celso, porém, com seu estilo agressivo, entende, entre muitos exemplos que não abordaremos aqui, que o relato do Gênesis que trata do Paraíso perdido e do pecado original é um "conto da carochinha", pois como pode o Deus supremo ser desrespeitado por aqueles seres que criou, inclusive por uma serpente? Nesse relato, aliás, o homem foi modelado pelas mãos de Deus e a mulher criada a partir da costela de Adão. Não é tudo isso também mitologia? Para

Orígenes, não. Celso não consegue entender que esses relatos são feitos num sentido figurado. Assim, se as obras de Hesíodo e Homero são ficções que devem ser desmascaradas como tais; também os relatos judaico-cristãos podem ser entendidos sem uma interpretação mitológica da história, mas desde que se entenda que sob essas narrativas verdadeiras – porque foram escritas sob a inspiração divina – encontra-se um sentido ainda mais verdadeiro vinculado, aliás, à redenção da humanidade. Assim, o relato de que Deus soprou as narinas do homem quer dizer que lhe insuflou o espírito. A mulher tirada da costela de Adão não quer dizer que de uma costela desse homem fez-se uma mulher, mas de que Deus criou-a para ser a companheira do homem. E o desrespeito do homem por seu criador não quer dizer que este perdeu a sua autoridade, mas que Deus deu livre-arbítrio ao homem, e assim por diante.

Tem-se aí, então, um primeiro esforço de desmitologização. E, como todo empreendimento desmitologizador, ele tende a pecar por excesso ou por falta, ou, no mínimo, a gerar interpretações estranhas e insólitas que exigiriam novas interpretações e, enfim, uma hermenêutica inconclusa. Os escritos exegéticos de Orígenes, porém, não são procedimentos aleatórios e diletantes, pois para entendê-los tem-se de levar em conta a sua teologia sistemática. Na citação e comentário de Drobner:

Os princípios exegéticos de Orígenes são apresentados em **De principiis IV 2, 4-5:**

> De três maneiras devemos gravar na alma os sentidos das Santas Escrituras: O simples deve identificar-se com a carne da Escritura – assim chamamos a concepção imediata –, o que progrediu um pouco edifica-se mais com sua alma, e o perfeito [...] se edifica com a lei espiritual, que contém a **sombra dos bens futuros** (Cl 2, 17; Hb 10, 1). Pois como o homem se compõe de corpo, alma e espírito, assim também a Escritura [...] Mas como existem certos textos da Escritura que [...] não contêm de maneira alguma o corporal, em muitas passagens devemos buscar unicamente a alma e o espírito da Escritura". Orígenes parte, pois, de três sentidos da Escritura, o sentido corporal ou literal, o sentido psíquico ou moral e o sentido espiritual ou místico. O sentido literal refere-se exclusivamente ao significado direto e objetivo das palavras, não ao seu emprego simbólico ou figurativo, como freqüentemente ocorre na Bíblia. Por isso tais passagens da Bíblia não têm para Orígenes um sentido

> literal. Mas como, em virtude da inspiração verbal do Espírito Santo, toda palavra do texto bíblico deve ter um sentido digno e adequado a Deus, este deve ser buscado nos planos mais elevados. O sentido moral tira da Bíblia, além dos mandamentos e das prescrições verbais nela contidos, as orientações de ação para a vida cristã, como é esperado pela comunidade sobretudo na pregação. O sentido místico, enfim, cumpre três funções: abre tipologicamente o Antigo Testamento como profecia para Cristo; interpreta as declarações de fé da história da salvação; e explica a esperança escatológica dos cristãos. Pois centro e chave do sentido místico é o próprio Cristo, que em sua vinda realiza as promessas do Antigo Testamento, ao mesmo tempo que aponta para a sua volta. O Evangelho, desta forma, reflete a realidade (cf. 1Cor 13,12 e a parábola da caverna de Platão). Mas como o evangelho terreno é idêntico ao evangelho eterno, nele nos sacramentos da Igreja os cristãos já têm participação na verdade de Cristo. (DROBNER, 2003, p. 147)

Mas se, nessa passagem, há fortes indícios gnósticos, a verdade de Cristo está garantida por sua encarnação. Com a sua "entrada na história", pode-se, então, distinguir a alegoria cristã das fábulas pagãs e gnósticas. É, portanto, o novo realismo histórico cristão que permite agora afastar o véu dos antigos mitos e a "questionar seu sentido alegórico". E, enfim, como o cristianismo também usa alegorias, é preciso ser versado nas Escrituras para entender-lhe seu sentido figurado. A compreensão alegórica exige um árduo esforço de estudos lingüísticos e de informações que faltam a Celso, pois ao sentido das figuras do AT e do NT subjaz o plano divino da salvação e, neste, a última e decisiva aparição, também cheia de sinais, ditos e feitos, é a de Jesus Cristo. É assim que, para Orígenes, com a irrupção dessa nova figura, a interpretação das alegorias cristãs se distingue radicalmente dos relatos fantasiosos dos gregos, romanos, egípcios etc.

A vitória do cristianismo, que tanto preocupava Celso, está precisamente no seu crescente monopólio da interpretação da linguagem figurada. As figuras das outras religiões e culturas começavam a ser desfeitas à luz das figuras cristãs do mundo. Posto nesses termos, pode-se entender que também a polêmica entre Orígenes e Celso é feita de tal modo que cada um procura desfazer as figuras do adversário. O livro de Celso, como sabemos, perdeu-se. Uma parte significativa dele pôde, porém, ser resgatada a partir das objeções de Orígenes. Mas o que nessa disputa encontramos é uma

amostra das habilidades e da determinação de um dos mais relevantes autores cristãos patrísticos em manter-se na defesa e na pregação do núcleo da sua mensagem. A melhor defesa, nesse caso, é o ataque. Nesses confrontos, o dogma e a **apostasia** são levados aos seus limites. Esses confrontos muitas vezes cobram um alto preço. E Orígenes pagou-o com o martírio. Mas foi precisamente esse tipo de polêmica que acentuou a dinâmica missionária do cristianismo.

Apostasia
Renúncia de sua fé, afastamento de uma doutrina, partido ou crença.

O cristianismo, que cresceu na luta contra as outras figuras do mundo, tende a esmorecer na paz dos cemitérios eclesiásticos e nas épocas de incredulidade, mas, o que séculos depois desesperaria Kierkegaard, Orígenes não viu. Ao contrário, com seu martírio cumpriu-se o desejo que alimentava desde uma infância forjada numa atmosfera de perseguição e sofrimento. Conta Eusébio que quando seu pai Leônidas sofria tortura na prisão, o jovem Orígenes lhe escreveu uma carta em que o incitava ao martírio e em que dizia: "Toma cuidado para não mudares de opinião por nossa causa" História Eclesiástica, II, 4-6). Conselho de que, no fim, também se serviu ele mesmo. Estar pronto para o martírio, porém, é, seguindo o exemplo de Jesus Cristo, preparar-se para a ressurreição. Mais do que pregar o Evangelho ou desenvolver a teologia e a filosofia, o martírio de si mesmo é o maior exemplo que um cristão pode dar da sua vitória sobre a iniqüidade e o mal.

Mesmo os compromissos gnósticos de Orígenes não atingiram o seu "realismo cristão" que está basicamente na convicção e na segurança da fé alimentada pela constante interpretação alegórica da Escritura. A sua teologia é marcada pela ânsia de encontrar respostas para a doutrina cristã emergente dinamizada pela promessa da imediata redenção final. A sucessão histórica das figuras está conectada com o Apocalipse. E, embora sua obra tenha sido, mesmo com as duras críticas que recebeu, uma das bases da teologia sistemática posterior, ela não é algo apenas acadêmico ou místico, pois está profundamente associada à sabedoria da vida cristã e às lutas para fazê-la, nas palavras do seu fundador, "vencer o mundo".

Foto do tumúlo de Kierkegaard no cemitério da Frue Kierk em Copenhague, Dinamarca.

1.13 A Patrologia Latina

Dissemos que o "helenismo" diz respeito à língua e à cultura gregas, mas a Igreja patrística se expressava também em latim. O domínio do idioma do maior de todos os impérios daqueles tempos foi decisivo para o triunfo do cristianismo no Ocidente. Cristo não havia, como reza o credo apostólico, "padecido sob Pôncio Pilatos"? O império romano representava, pelo mal e pelo bem, a civilização. Tudo o que era importante tinha, de algum modo, que ser sancionado pelo império. Daí a famosa expressão: "**Todos os caminhos levam a Roma**". Não nos esqueçamos de que São Pedro e São Paulo foram provavelmente martirizados em Roma e que a mais famosa das epístolas de Paulo dirigia-se à comunidade cristã da Cidade Eterna: *A epístola aos romanos*. As cartas de Paulo foram escritas em grego, é certo, mas o predomínio crescente do latim fez-se sentir entre os primeiros intelectuais da Igreja, que viviam sob o poderio militar, econômico e policial do império romano. Foram eles, enfim, que originaram a patrologia latina, que, como veremos, culminou no maior teólogo e filósofo cristão de todos os tempos: Agostinho de Hipona. E se "culminou" em Agostinho foi porque, como estamos mostrando, houve, antes dele, intelectuais cristãos de grande envergadura, como foi o caso de Minúcio Félix, Cipriano de Cartago, Novaciano e Lactâncio.

Os patriarcas da Igreja latina, portanto, também se depararam com o movimento intelectual e espiritual decisivo: o gnosticismo. Também para eles tratava-se de evitar a incorporação pelo cristianismo de elementos do pensamento e da liturgia gnóstica. Poder-se-ia mesmo dizer que esse foi mais um momento decisivo para a fé cristã. Sua polêmica foi travada em língua latina. Entre os debatedores, destacou-se Tertuliano.

Não entraremos aqui, porém, em detalhes sobre a gênese de seu pensamento, pois isso levar-nos-ia muito além de nosso objetivo. Tampouco faremos um balanço geral da sua teologia, antropologia e cristologia, mas apenas as abordaremos circunstancialmente a partir de um dos seus textos mais famosos, que, aliás, servir-nos-á de um exemplo de como se dava, dentro da Igreja primitiva, a luta contra as heresias que ameaçavam o núcleo doutrinário da fé. No

caso, os ataques são dirigidos, nas palavras de Tertuliano, em Contra Marcião, "a todos os que contestam o nascimento do Senhor" (*Omnium qui natiuitatem domini in controuersiam defurunt*) (IV Marc. XIX, 6). E isso, como veremos a seguir, está bem expresso em sua obra *A carne de Cristo*, publicada por volta de 200 d.C.

Muito diferente dos grosseiros ataques ao cristianismo feitos pelo romano Celso, o cenário aqui é a disputa entre Tertuliano e os cristãos gnósticos, hereges que pretendiam ter a melhor interpretação da fé cristã. O tom é mais respeitoso, mas não menos polêmico, pois, mais do que os pagãos, os ditos cristãos gnósticos eram precisamente aqueles que, precisamente por situarem-se na maior proximidade com a fé cristã, representavam o maior perigo de desvirtuamento da doutrina.

1.14 Tertuliano

Quintus Septimus Florens Tertullianus nasceu em Cartago em 160 e faleceu por volta de 235. De uma família romana pagã, converteu-se ao cristianismo por volta da meia-idade, proclamou-o por um longo tempo, mas, no fim da vida, convertendo-se ao montanismo, acabou ele próprio como herege. Sua vida e obra constituem, por isso mesmo, um exemplo dos conflitos intelectuais e institucionais que abalavam a patrística de expressão latina.

Como filho de um oficial do exército romano, Tertuliano teve na juventude uma excelente formação cultural pagã bastante marcada pelo estoicismo, concepção filosófica que provavelmente adotou antes da sua conversão ao cristianismo. Praticamente não restaram as obras anteriores e posteriores à conversão. É possível que tenham sido eliminadas. Grande parte do que se preservou são seus escritos **apologéticos** contra judeus, pagãos e cristãos gnósticos. Sua obra desse período é feita de sermões, orações, trata também do significado da liturgia, do batismo, da penitência. É, portanto, de cunho fortemente polêmico, embora assuma a defesa do crescente dogmatismo católico. Como veremos a seguir, polemizou com os mais famosos gnósticos do seu tempo. Porém, pelo jeito, não ficou imune à sua influência, pois acabou ele mesmo aderindo ao montanismo. E isso por volta de 220, quando desaparecem as

Apologéticos
Relativo à apologia. Discurso para louvar, defender ou justificar algo.

informações seguras sobre ele. Os historiadores tendem a supor que ele morreu em Cartago, sua cidade natal. Tertuliano é, portanto, um dos grandes intelectuais da patrística latina e africana.

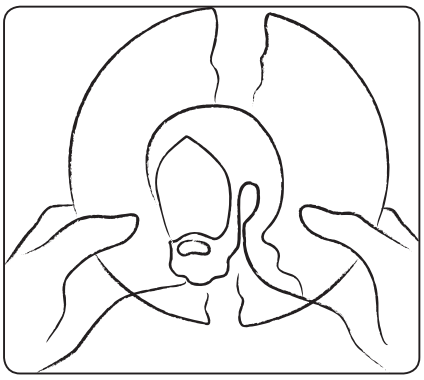
Mesmo tendo origem pagã, os escritos de Tertuliano são radicais, mas também polêmicos, pois se, por um lado, um bocado de seus intérpretes entendem que ele rejeita a cultura romana e, portanto, a síntese entre a *cristianitas e a romanitas*, outros entendem precisamente o contrário, isto é, que Tertuliano foi fiel ao espírito da patrística lidando e incorporando ambas as tradições, mas privilegiando a cristã. Se considerarmos que os montanistas, seita que ele adotou no fim, rejeitavam o AT porque ele não poderia ter rejeitado a cultura romana? Seja como for, ele escrevia em latim e, sob esse aspecto, contribuiu para desenvolver o latim cristão. Entre suas contribuições destaca-se que a expressão "Santíssima Trindade" tenha sido cunhada por ele. Por aí se vê a sua importância para a tradição. Mesmo que a sua adesão ao montanismo tenha levado ao "esquecimento" de grande parte da sua obra, o que sobrou foi o suficiente para torná-lo um dos grandes clássicos da teologia e da filosofia cristãs. O arrefecimento do montanismo durante os séculos que se seguiram contribui para isso, isto é, para que sua obra circulasse mais livremente nas instituições teológicas. Entre suas obras, destacam-se *Ad nationes, Apologeticum, De preaescriptione haereticorum, Adversus Praxean* e *De carne Christi*. Infelizmente, nenhuma das suas obras mais importantes foi ainda traduzida para o português. Para termos uma noção das idéias desse grande teólogo cristão, que terminou seus dias como herege, faremos um breve comentário sobre uma das suas obras mais famosas.

1.15 A Carne de Cristo

Em ***De carne Christi***, Tertuliano expressa, com seu estilo polêmico, mais um aspecto da luta da Igreja patrística contra as heresias que a ameaçavam. Embora ele próprio tenha sido influenciado pelo gnosticismo, nessa obra ele refuta aqueles que negam a ressurreição da carne de Cristo, isto é, os que negam que o próprio Cristo tenha corporalmente vivido entre nós e, depois da crucificação, ressuscitado entre os mortos e ascendido aos céus. Uma das crenças centrais do cristianismo está na esperança de que não

Tertulien, *La chair du Christ (De Carne Christi)*, tradução de Jean-Pierre Mahé, Paris: Editions du Cerf, 1975, 2vs.

Usaremos essa tradução, mas fazendo ocasionalmente algumas alterações. Quando nos referirmos a essa obra, empregaremos a abreviatura CC com a página correspondente.



Caricatura de uma hóstia fazendo alusão ao simbolismo que possui. Figura retirada de: <http://br.geocities.com/catequeseonline/comunhao.gif>

ressuscitaremos apenas como espírito, mas como corpo. O estudo dessa obra, porém, deve levar em conta o seu caráter de luta contra heresias não só alienígenas, mas também as que surgiam dentro do próprio cristianismo. A seu modo, Tertuliano continua a luta de Paulo. A sua obra, portanto, não é acadêmica, mas uma espécie de cruzada espiritual contra o que ameaçava o núcleo da sua fé. É claro que distinguir o que pertence ou não à fé cristã não é uma tarefa simples. O importante na leitura da obra, porém, é discernir a atuação polemista daquilo que foi se tornando a doutrina da Igreja, o que, aliás, acabou virando-se contra ele próprio. Isso nos permite indagar: até que ponto pode-se entender que um dogma está livre das vozes da heresia? Se se quiser avançar, aí se tem de levar em conta a dramaturgia dessas disputas. Essa pergunta, então, conduz ao cenário em que os anseios gnósticos pela salvação são ampliados pelas atribulações da antropologia cristã, pelo reconhecimento da finitude do mundo e pela expectativa da reaparição do Messias. Mas reaparição é ressurreição, feita não apenas em espírito, nem por algum simulacro ou imitação, mas pela efetiva "carne de Cristo".

O caráter polêmico da obra de Tertuliano tem muito a ver com a cultura latina, isto é, com as figuras do direito e da retórica romana, mas obviamente realçadas pela proclamação da Escritura. Por isso, as questões da interpretação da Escritura naquilo que é mais decisivo – o nascimento, a vida e a morte do Salvador – são expressas recorrendo-se aos termos que, por vezes, lembram a diatribe retórica e jurídica. No entanto, a dinâmica da proclamação do Evangelho é mantida na viva execução fática das figuras cujo jargão jurídico assume um caráter religioso. Tertuliano, no modo retórico, propõe-se a responder três questões: o quê é? (*An est?*), Onde? (*Vnde est?*), de que modo? (*cuiusmodi est?*). Retoricamente, a primeira pergunta teria como resposta um "é" e, portanto, ela tem um objeto ou assunto específico, mas a retórica aqui não diz respeito a fatos ou objetos, pois trata de assuntos que geram dúvidas e provocam expectativas. E é a motivação cristã o pano de fundo em que a pergunta retórica fustiga e abala o objeto em questão. O "é", desse modo, não é um dado, mas envolve uma atribulação que diz respeito à essência da fé cristã. Essência, aliás, marcada precisamente pela dramaturgia da carne de Cristo, ou seja, trata-se de responder

a uma questão que perturba e provoca aqueles que estão envolvidos nela. Mas não é uma questão a ser enfrentada no tempo de um processo objetivo, pois se trata de uma questão urgente e que precisa de uma resposta não menos urgente. Trata-se de uma questão a que todo missionário cristão freqüentemente se defronta em sua atuação pública e que precisa dar uma resposta. E o assunto não é um penduricalho qualquer, nem diz respeito à defesa da propriedade rural ou comercial, ou do direito internacional, das gentes ou das garantias individuais. **Essa questão é muito mais importante porque diz respeito à redenção do homem.** Portanto, o que está em disputa urgente – antes que os graves erros se instaurem como verdades – é a de se o nosso Salvador teve carne igual a nossa, isto é, se sofreu e morreu como nós; e se efetivamente esteve entre nós e aproximou-se da miséria da nossa finitude. E, por conseguinte, se a sua ressurreição foi também a ressurreição da carne. E assim, e resumidamente, a reposta à pergunta "o quê é?" ou "do que se trata?" pode, de forma geral, ser respondida assim: "Não se pode crer na ressurreição da carne se não se acreditar na carne de Cristo". Esse é, aliás, o argumento do qual Tertuliano, como membro da Igreja apostólica, não pode abrir mão. Sua defesa assume, então, o caráter de uma luta pela verdadeira escritura contra as invectivas dos hereges, que se tornaram demasiadamamente gnósticos para todavia continuarem cristãos.

A sedução gnóstica é poderosa, pois ela combate a maior das utopias: a ressurreição da carne. Mas é exatamente para defendê-la que Tertuliano se coloca em luta. Aqui não se pode esperar, pois as exigências missionárias não estão apenas em prontidão, mas em ação. Não pode haver esmorecimento na proclamação. E, quando se trata de um dogma fundamental da fé, a melhor defesa é o ataque. O logos de Tertuliano é "sermo", ou seja, na sua teologia destacam-se as tonalidades próprias do sermão e da provocação.

No começo da obra, Tertuliano já destaca o assunto da contenda que exige uma resposta urgente: a fé na carne de Cristo. Tertuliano compara aqueles que procuram desacreditar a fé na ressurreição da carne com os saduceus, seus parentes próximos. Quanto

aos saduceus, que sequer acreditavam na imortalidade da alma, pode-se imaginá-los aceitando a ressurreição da carne? Se comparado com eles, portanto, é um modo virulento de ataque. O ataque visa, porém, retirar os hereges da aparente tranqüilidade surgida de um engano que, aliás, deu-lhes a ilusão de estarem ao abrigo das discussões (*sine controvérisia moratam*). Com isso, pretende Tertuliano jogá-los na inquietação da controvérsia (*student inquietare*), pois as piores heresias são aquelas que, sem questionamento, insinuam-se pela comunidade cristã como se fossem verdades. Esses hereges recusavam-se a aceitar o principal, isto é, compartilhar com os cristãos autênticos a carne sofrida de Cristo e do seu triunfo sobre a morte. Esses pseudocristãos, porém, estão mais próximos do gnosticismo que do judaísmo legalista à medida que têm horror à carne, pois sustentam que ou bem a carne de Cristo nunca existiu ou, caso tenha existido, é de natureza totalmente diferente da material ou corporal. E, assim, a significância que o cristão autêntico atribui à carne é destruída por eles (*destruunt carnis uota*). Segundo Tertuliano: "A questão, portanto, diz respeito à substância corporal do Senhor, pois sobre a espiritual não há disputa. Discutiremos, portanto, se ela existe, sua origem, natureza e qualidade. E, assim, proclamando a carne de Cristo, estaremos também fixando as normas da nossa própria ressurreição" (*Renuntiatio eius dabit legem nostrae resurrectioni*) (CC, p. 211).

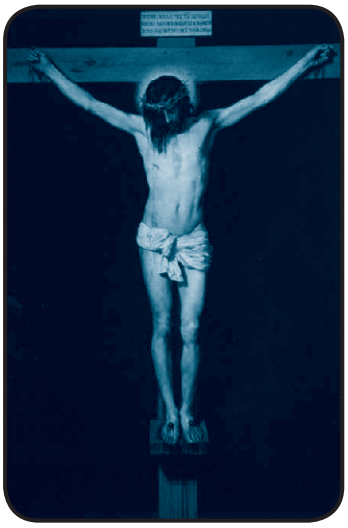
Quem são esses hereges cuja doutrina os aparenta com os saduceus? Qual a doutrina que ameaça contaminar o seu pensamento senão a gnose? Porém, se para essa concepção filosófica e religiosa do mundo, a imortalidade da alma é o que realmente importa; para o cristão, porém, sem a carne de Cristo, não há caminho para imortalidade, pois esta só foi possível por sua ressurreição. Por isso, para o cristão, negar a ressurreição da carne de Cristo é o mesmo que negar a imortalidade da alma. Os hereges, portanto, negam o centro da fé contrariando o apóstolo Paulo, que já destacara que sem a ressurreição a mensagem cristã seria totalmente vazia e sem sentido. Tertuliano logo aponta esses hereges de plantão: Apeles, Marcião e Valentino. Suas posições têm aspectos distintos, mas o mesmo pano de fundo herético: a rejeição gnóstica da carne de Cristo.

O que mais preocupa Tertuliano, portanto, não é a gnose propriamente dita desses hereges (se é que se pode falar de gnose sem cristianismo), mas o modo como abordavam temas centrais da dogmática cristã. O centro dessa dogmática é o Cristo. As diatribes, então, giravam em torno da cristologia gnóstica, ou seja, embora eles se declarassem fora da Igreja cristã, não deixavam ter influência dentro dela. Se fossem apenas gnósticos pagãos, bastava denunciá-los como tais, mas o problema estava no modo como eles receberam a gnose, ou melhor, no modo como eles gnosticamente distorceram a mensagem cristã. O perigo desses hereges é, portanto, diretamente proporcional à maior ou menor radicalidade gnóstica das suas cristologias. Essa radicalidade, ao negar a carne sofrida de Cristo, acaba por negar o maior de todos os eventos: o escândalo da cruz. Mas para o cristianismo, sem crucificação, não há ressurreição, ou melhor ainda, só há ressurreição porque há crucificação. Nessa humilhação do Filho está a demontração do amor de Deus pela humanidade e, portanto, a salvação.

O apóstolo Paulo é bastante incisivo a esse respeito. Entre muitas outras passagens das suas epístolas, ele afirma na *Carta aos Filipenses* o seguinte:

> [...] Cristo Jesus [...], o qual, subsistindo em forma de Deus, não julgou como usurpação o ser igual a Deus; antes a si mesmo se esvaziou, assumindo a forma de servo, tornando-se em semelhança de homens; e, reconhecido em figura humana, a si mesmo se humilhou, tornando-se obediente até a morte, e morte na cruz. (Fp 2, 5-8)

Esse é ponto de vista que Tertuliano pretende defender das invectivas gnósticas do seu tempo. Em que medida, porém, o próprio Tertuliano, antes da sua conversão ao montanismo, já não era ele mesmo gnóstico? Essa questão não só aponta para a proximidade entre essas duas doutrinas da salvação, mas também indica que o cristianismo acentua ainda mais a urgência da concepção gnóstica do mundo. E que, portanto, ambos estão envolvidos pela expectativa da salvação e do fim do mundo. Seja como for, como estamos vendo, o que estava em questão no argumento gnóstico da cristologia herege era que, se Jesus Cristo veio para revelar a existência de um Deus superior, perfeito, infinito e invisível, então como pôde ele revestir-se de uma carne como a nossa? O caminho



Cristo na Cruz, Diego Velásquez, 1631-32.

da salvação que ele ensinou não consistiria precisamente em nos livrar da obscuridade e das fraquezas da carne? De modo geral, os cristãos gnósticos irão defender esse argumento: Cristo, como Deus, ou como seu Filho, não pode ter tido carne humana, como nós os pecadores. Sua divindade não pode ter se misturado aos elementos do mundo ou se sujado nas misérias da carne. Porém, esse argumento, como estamos mostrando, põe em xeque o dogma central do cristianismo: de que o Salvador assumiu a condição humana e que num supremo ato de humilhação morreu na cruz. O caráter polêmico da obra de Tertuliano faz parte da sua ação missionária, da sua atuação visando defender esse aspecto decisivo da escritura. Daí o imperativo de uma resposta urgente aos desvios da heresia. **Vejamos, em linhas gerais, alguns aspectos dos hereges de plantão e as suas tentantivas de retirar a humanidade do Cristo e, desse modo, diluir o escândalo da cruz.**

Com seu estilo sucinto (*compendia*), Tertuliano denuncia os desdobramentos de um mesmo erro. Marcião negara a carne de Cristo, negando também o seu nascimento, ou, contrariamente, ao negar o seu nascimento, negara também a sua carne. Com isso, ele temia reconhecer que a carne e o nascimento prestar-se-iam mutuamente para depor contra o seu argumento principal: não há nada como a carne de Cristo. E assim ele temia aceitar a idéia de que "não há nascimento sem carne, nem carne sem nascimento" (*nec natiuitas sine carne nec caro sine natuitate*). Seu discipulo e futuro renegado, Apeles, assume a liberdade herética de admitir a carne, mas de negar-lhe o nascimento (*admissa carne natiuitaten negare*). Por sua vez, Valentin, que também os renegara, reconhece a carne e o nascimento (*carnem et natiuitatem confessus*), mas interpreta isso num sentido demasiadamente inverossímil. Essas interpretações errôneas acabam por tornar a carne de Cristo algo puramente imaginário, ou melhor, tornam-na uma abstração puramente espiritual. Nas palavras de Tertuliano:

> mas justamente, aquele que coloca em cena um Cristo imaginário teria que também forjar para ele um nascimento fanstamático (phantasma configure), e isso de tal modo que a concepção, a gravidez, a maternidade da virgem e seu desenvolvimento posterior da infância, isto é, tudo isso se passaria como se fosse uma miragem, iludindo, portanto,

> os mesmos olhos e os mesmos sentidos daqueles que se enganaram ao lhe imputarem uma carne. (CC, p. 213)

Os gnósticos, portanto, não querem reconhecer a carne de Cristo e, quando a admitem, é para trasformá-la numa quimera. Mas a argumentação de Tertuliano é feita contra as tentativas de esvaziar Cristo da experiência humana do mundo.

Um dos seus ataques dirige-se contra um documento que teve âmpla repercussão no meio gnóstico cristão daquele tempo: *O Evangelho de Marcião*. E tendo Marcião elaborado um Evangelho sob a marcante influência de Paulo, mostra que, entre os hereges em pauta, era ele o mais cristão e, portanto, aquele que mais desafiava a ortodoxia da tradição. As palavras que Tertuliano dirige contra ele não deixam por menos, chegando, incusive, a desejar ver-lhe morto. Pois não é a pregação errada um pecado? E não é o pecado a morte? Mas o que professa Marcião em seu Evangelho que mereceu uma resposta tão dura? Para o herege, até mesmo Paulo que, segundo ele, teria recebido a mensagem divina direto das entidades espirituais superiores, acabou por sofrer um revés diante da cegueira dos outros apóstolos. Paulo deixou-se judaizar de tal modo que acabou perdendo de vista a verdadeira mensagem que lhe foi transmitida. Depois da morte de Paulo, esse erro cresceu e se instalou na doutrina cristã. E assim toda a tradição pós-apostólica, com maiores ou menores incongruências, é um acúmulo de relatos apócrifos, ou seja, Marcião tentou reler a tradição, segundo Tertuliano, "destruindo os textos autênticos sobre o Cristo por não terem a prova da sua carne" (CC, p. 215). O Evangelho de Marcião, por exemplo, rejeita como falsos todos os relatos sobre o nascimento de Jesus tal como são feitos nos Evangelhos de Mateus e, principalmente, no de Lucas. Assim, o anúncio do nascimento do Salvador feito pelo arcanjo Gabriel é aceito, mas desde que se entenda que esse anjo foi enviado não pelo Deus eterno e perfeito, mas pelo Deus criador, e que

Maria com o ser iluminado, Albrecht Dürer, 1512.

o recém nascido está representado junto ao seio da virgem, o que já estava profetizado em Isaías: "Portanto, o Senhor mesmo vos dará um sinal: eis que a virgem conceberá e dará à luz um filho e lhe chamará Emanuel" (Is 7, 14). Mas também esse evento só poderia ser entendido desde o Deus criador, ou seja, como professa o herege, o Antigo Testamento é um relato do Deus criador e não do Deus eterno e perfeito. São Lucas daria a entender algo assim. Em seu Evangelho (Lc 4, 31), é esse mesmo Criador que faz subitamente descer do céu em Cafarnaum um Cristo imaginado (*qui subito de caelis Christum deferebat*) (CC, p. 213), isto é, o que desce do céu é apenas um simulacro de Cristo. Não se trata, portanto, de um Cristo carnal, mas apenas da sua imagem. E, assim, para Marcião, os relatos lucanos e mateanos do nascimento do Salvador numa manjedoura sem conforto e miserável, os reis magos com os seus presentes, o censo do imperador romano, a fuga com a sua mãe no lombo de um burrico etc. seriam relatos inverossímeis e pouco dignos de um Filho de Deus. A discussão de se teria ou não sido circuncidado tampouco tem sentido uma vez que tal criança sequer existiu, pois simplesmente não nasceu. Mas se Cristo não nasceu, tampouco morreu na cruz. O escândalo da cruz é, então, posto em xeque pelo argumento gnóstico que nega o nascimento e, portanto, a carne de Cristo. **Mas de onde vem a autoridade de Marcião para afirmar isso?**

Tertuliano dirige-se a ele pessoalmente:

> Mas, eu te suplico, com qual autoridade? Mostre-a. Se tu és um profeta, faça alguma predição; se tu és um apóstolo, pregue publicamente; se tu és um simples cristão, creia naquilo que provém da tradição, mas se tu não és nada disso, tenho motivos para dizer-te, morra! Mas, de qualquer modo, tu já estás morto, tu que não és mais um cristão, que não crê mais naquilo que faz com que todo o cristão creia. E quanto menos cristão tu és, mais morto tu estás [...]. Assim, como renegastes o que tinhas crido, tu renegastes por que já não crias mais". Mas qual é o critério que permite a Tertuliano um ataque tão duro? A sua resposta é: a tradição apostólica. Marcião a professara no início da sua missão, mas se desviou dela e assim cometeu erros cuja transmissão espalha o pecado, a degeneração e a morte. "Assim, afirma Tertuliano, esta tradição é a verdadeira pois ela foi transmitida por quem tinha qualidade para transmiti-la. Assim, negando essa tradição, é a verdade que renegas. E tu não tens o direito de fazê-lo. (CC, p 215)

Porém, para desmarcarar seu oponente, Tertuliano terá de mostrar com mais detalhes os motivos pelos quais o herege professa a doutrina de que Cristo não nasceu.

Os ataques de Tertuliano a Marcião visam, portanto, preservar a experiência humana da encarnação do Salvador. Tertuliano recorre, então, a dois argumentos teológicos. No primeiro deles, ataca o argumento de que o Filho de Deus não poderia ter nascido, crescido e morrido, e, portanto, assumido uma natureza humana, sem deixar de ser Deus, isto é, "sem deixar de ser o que é, para tornar-se o que não é" (*Ne, si natus fuisset et hominem uere induisset, deus esse desisset, amittens quod erat, dum fit quod non erat*) (CC, p. 219). Contra isso, Tertuliano defende a idéia de que nada é impossível a Deus e que, portanto, ele pode sim ter enviado seu Filho e o encarnado como os seres humanos, ou seja, para Deus só é impossível o que ele não quer. E se ele quis que seu Filho se encarnasse, então este efetivamente se encarnou e se tornou homem e não apenas um simulacro de homem. Deus não quereria simular a encarnação do seu Filho.

O argumento de Marcião, porém, é perigoso porque tem coerência à medida que insiste na idéia de que, se um Deus se torna homem, perde seus atributos divinos e que, portanto, para admitir que Deus é imutável, é preciso entendê-lo sem mudança (*conuersio*). Se Deus se transformou em homem, deixou de ser Deus. E, assim, o único modo de defender sua passagem pelo mundo é tomá-lo como um anjo, isto é, apenas como uma imagem ou uma figura destituída de carne. Mas como Ele pode se transformar numa outra coisa sem deixar de ser o que é? Para responder a essa pergunta, Marcião acaba, aí sim, deturpando a natureza divina de Cristo, pois o coloca no nível dos anjos, isto é, Cristo é obra do Deus criador, ou seja, Cristo tem uma natureza angelical. Cristo assume uma forma humana, mas, como anjo, seu corpo celestial carece da opacidade da carne humana. O Deus criador dos anjos é o demiurgo, que é não apenas um imitador do Deus supremo, mas também o criador do mal. Porém, sendo a divindade de Cristo rebaixada à

Representação de Cristo no deserto. Figura retirada de: <http://www.walldesk.net/pdp/1024/19/01/meditando.jpg>

natureza angelical, estaria também submetida aos defeitos e males do mundo. Os anjos não são perfeitos. Eis, então, aonde leva a heresia marciana: a qualidade do Cristo é igualada à qualidade dos anjos. Marcião aceita que um Deus criador e inferior possa mudar a natureza dos anjos fazendo-os assumir uma "certa densidade do corpo humano", isto é, eles têm uma certa figura, eles falam, eles aparecem etc., mas sem deixar de ser anjos; no entanto, o mesmo herege nega que o Deus todo-poderoso possa ter tido a força de encarnar seu Filho mantendo-o todavia como um ser divino.

Marcião torna aparente o que é carnal e carnal o que é aparente. Para ele, o que existe é o Cristo extramundano, pois o Cristo encarnado não passa de uma ilusão. Como anjo, ele tem uma realidade superior à vida mundana. Mas se, para o herege, o Filho de Deus tem apenas aparência de homem, o que dá aparência de homem ao anjo? E Tertuliano pergunta ironicamente: "Ou será que esses anjos são apenas uma aparência num fantasma de carne?" (*Aut numquid et angeli illi phantasma carnis apparuerunt?*) (CC, p. 221). O erro aqui surge da noção de que a encarnação seja uma transformação ou uma mudança no que é essencial. O essencial, porém, não muda. Daí por que o Filho de Deus se torna carne sem deixar de ser divino. Aliás, ele é gerado no útero da Virgem, o que quer dizer que se torna carne, mas sem o intercurso humano. A sua pureza transcende a dos anjos, ou seja, torna-se carne sem deixar de ser divino. Essa posição da ortodoxia católica está, aliás, muito bem representada na *Divina Comédia*, de Dante Alighieri. Os anjos anunciam a palavra de Deus, mas não salvam os homens, porque, para isso, é preciso a carne de Cristo.

A heresia marcianista, porém, faz com que o Cristo angelical habite um mundo que não é puramente divino, mas tampouco é humano. Tomando-o como anjo, reduz sua qualidade divina e, aí sim, "transforma-o" em um ser inferior. Porém, é negando o seu nascimento que acaba também por negar a sua morte e, portanto, dilue o maior de todos os eventos: o escândalo da cruz. O ataque de Tertuliano à cristologia gnóstica de Marcião é, no argumento de que nada é impossível para Deus, completado pelo recurso à Escritura. Contra o pseudoEvangelho de Marcião, ele coloca o autêntico Evangelho de João, em que são destacados os elementos visuais:

> E João testemunhou, dizendo: Vi o Espírtio descer do céu como pomba e pousar sobre ele.// Eu não o conhecia; aquele, porém, que me enviou a batizar com água disse: Aquele sobre quem vires descer e pousar o Espírito, esse é o que batiza com o Espírito Santo.// Pois eu, de fato, vi e tenho testificado que ele é o Filho de Deus. (Jo 1, 32-34)

O segundo argumento de Tertuliano contra Marcião é o de que a encarnação não é indigna de Deus. Aqui o cenário da gnose tem fortes matizes neoplatônicas, pois destaca o absurdo de que um Deus puro possa nascer da carne impura. Marcião denuncia que a impureza é indigna de Deus, pois como poderia a natureza divina conviver com a promiscuidade grosseira do ***mundo da caverna***, um mundo onde impera a ignorância? O caráter polêmico de Tertuliano destaca as palavras com que Marcião descreve a imundície em que aí está presente a concupiscência dos órgãos genitais quando do parto, com seus repugnantes coágulos de sangue e urina, e onde, antes, já se misturavam a menstruação e os excrementos. Como pode um Deus nascer em meio às imundícies do ventre? E mais: como pode ele envolver-se com os sofrimentos do parto? O que ele tem a ver com os apetites e os desgostos da carne? É contra essa concepção execessivamente idealista e purista que se ergue Tertuliano, pois se Marcião vê indignidade no parto, ele vê a honra e a dignificação da mulher, que, aliás, correndo perigo de vida, contribui para torná-lo um evento "naturalmente sagrado" (*naturam religiosum*).

Referência à imagem construída por Platão para expressar o que é um mundo onde impera a ignorância.

Porém, Marcião não depreza apenas as imundícies do nascimento, mas todo o cuidado que se tem com os bebês, sua limpeza, as pomadas para as assaduras, os mimos para entretê-lo e fazê-lo sorrir, ou seja, Marcião despreza o que há de belo e afável nos recém-nascidos e que, para a maioria dos homens, é um "objeto natural de veneração". Tertuliano é mais incisivo: "E tu, Marcião, como nasceste? Se tu odeias o nascimento do homem como podes amar alguém?". Essa lamentável concepção se deve a que, ao abandonar a Igreja, Marcião perdeu de vista a fé genuína no Cristo que consiste precisamente em amar tudo aquilo que diz respeito ao homem. Nem só de alma são feitos os homens. Amar o homem é amar a sua carne. A carne é a condição humana. **Por isso, o amor de Cristo atinge o homem mesmo com as suas imundícies; foi, aliás, para melhor efetivar esse amor total e irrestrito**

Figura retirada de: <http://img.genciencia.com/2007/05/bebe.jpg>

ao homem que ele se encarnou. O que, portanto, é objeto de desprezo para Marcião é objeto de amor para o autêntico cristão. O amor não se envergonha. E afirma Tertuliano com veemência que Cristo ama esse homem que, em meio ao sangue e à urina, saiu do útero de uma mulher, esse homem que veio ao mundo pelas partes vergonhosas (*Certe Christus dilexit hominem illum in immunditiis in utero coagulatum, illum per pudenda prolatum*), esse mesmo homem que, aliás, desde a mais tenra idade já precisa de afeto e atenção, pois carece de mimos e de cuidados especiais. O amor, porém, preenche a carência e a precariedade humana. **O Cristo tornou-se carne para precisamente amar o homem nas misérias e nas imundícies da carne.** E, lembrando o apóstolo Paulo (Fil 2, 8), Tertuliano acrescenta: "foi por esse homem que ele desceu do céu, foi por ele que pregou, foi por ele que, com toda a humildade, rebaixou-se e sofreu até a morte, e a morte na cruz" (*propter eum omni se humilitate deiecit usque ad mortem, et mortem crucis*) (CC, p. 223). Não se pode amar alguém sem amar o que ele é. E Cristo ama o homem tão totalmente que, com sua ressurreição, aponta para um novo nascimento da carne. Ao contrário da magia abstrata e excessivamente purista da gnose de ***Marcião***, na carne de Cristo está a efetiva promessa de redenção da finitude humana.

É importante lembrar que Marcião, que formou todos esses hereges, reivindicava a influência direta de Paulo, mas não é paulino em outros aspectos importantíssimos da dogmática cristã, principalmente no que toca à sua distinção entre o Deus perfeito e o Deus criador. A sua negação da carne de Cristo elimina o que, para Paulo, é o evento mais escandaloso do cristianismo: a morte do Salvador na cruz. Ver CC p. 71, p. 81 e p. 82.

Tertuliano enfrenta um outro herege: Apeles. Esse herege seria praticamente desconhecido se não fosse por *"A carne de Cristo"*. Professara sua doutrina em Alexandria. Mas consta que ele teria, ainda em Roma, rompido com seu mestre Marcião e que também, ao se envolver com uma mulher, teria rompido com as estritas regras de castidade marcionitas. Até que ponto esta última informação faz parte da estratégia para esculachar a sua imagem? Não teria sua obra sido propositadamente "perdida"? Seja como for, a heresia apeliana é menos radical do que a de seu mestre, que, como vimos, negava o nascimento e a carne de Cristo. Apeles parte da doutrina marcionista sobre a natureza angelical do Salvador, mas não é uma mera continuidade dela. Para alguns comentadores, sua doutrina nunca teria sido algo fixo, mas estava em constante evolução. Como praticamente nada sobrou da sua obra, muitas considerações sobre ela são puramente especulativas. Seja como for, contra Marcião, ele teria afirmado o único Deus criador e di-

vino (MAHÉ, 1975, p. 96), sendo, portanto, aqui mais paulino do seu antecessor. Contra o cristianismo dogmático, seu argumento é estranho e original, pois concede a Cristo a realidade da carne, embora negue o seu nascimento.

O monoteísmo apeliano, porém, mesmo tendo sido concebido no horizonte da gnose marcionista, introduz uma profunda ruptura de tal ordem que "resulta impossível compreender como um discípulo de Marcião possa ter renunciado ao 'dualismo' de seu mestre" (MAHÉ, op. cit., p. 98). Tudo indica, porém, que Apeles não teria uma doutrina pronta e acabada sobre o monoteísmo e que, entre os dois princípios divinos marcionitas do Deus bom e do Deus justo, Apeles teria aceito este em detrimento daquele, isto é, que o desequilíbrio entre Deus e o Demiurgo não poderia ser sustentado. Em vez do Demiurgo, Apeles fala de um Anjo Ilustre (*Angelus inclitus*) como o criador do nosso mundo visível. Obviamente, que tal anjo acaba fazendo o papel do Demiurgo. Quem criou nosso mundo também criou a maldade que existe nele. A mitologia gnóstica apeliana pode ser entendida de modo semelhante ao Demiurgo valentiniano, que, inadvertidamente, conduzido pela sabedoria, isto é, ignorando de onde provinha a sua inspiração criadora e acreditando agir solitariamente, acabou também por não compreender a decepção de que foi acometido quando acabou a sua obra. **Não teria entendido que sua obra era apenas uma cópia distante e depauperada do verdadeiro modelo da perfeição divina: o Deus eterno e justo.** Na criação do mundo também se criaram as almas humanas. Em princípo elas proviriam do Deus bom, mas, como o mundo, por ação do Anjo de Fogo, decaíram ao ponto de nivelarem-se à matéria e ao corpo humano, assumindo, aliás, as características masculinas e femininas. À medida, porém, que o Deus criador se deu conta da diferença entre o mundo perfeito e o imperfeito que criara, quando, enfim, compreendeu que o mundo criado era uma degeneração do outro e que contribuía ainda para um maior distanciamento da pureza e da eternidade, experimentou, então, um grande sentimento de arrependimento e penitência (*paenitentia*).

Ao ver o mal crescendo no mundo, o Demiurgo penitenciou-se enviando um dos seus anjos: o Cristo. Com isso, os ressentimentos e os males que os ocasionaram transformam-se em sentimentos

positivos que penetram a totalidade da criação e, com isso, inicia-se o caminho para o mundo superior. Esse caminho tem, para Apeles, muito a ver com o corpo dos anjos, mas pouco a ver com o corpo humano. Os anjos vivem nos planos superiores, muito longe da terra. Por isso, o corpo dos anjos é de natureza diferente do corpo humano. E, assim como os anjos, Cristo teria também um corpo, só que descarnado. Tal como os outros gnósticos, para Apeles, a carne humana é incorrigivelmente má. O conhecimento salvífico deve ocorrer o mais distante possível dela. Mas é a noção cosmogônica totalmente espiritual e, junto dela, a de um Cristo essencialmente angelical que Tertuliano irá combater. Aliás, para os cristãos, a divindade de Cristo é muito superior a dos anjos. Isso até poderia ser aceito pelos gnósticos, mas a idéia de encarnação do Salvador é, para eles, um absurdo e um escândalo.

Cosmogonia
Designação dada a teorias que têm por objetivo explicar a formação do mundo.

É, **por conseguinte, desde a cosmogonia gnóstica que se entende a noção de um Cristo carnal como algo desonroso**. Como indicamos, os apelianos separam corpo e carne. Diferentemente dos homens, os anjos têm corpo, mas não têm carne. O Cristo, sendo um anjo, teria uma carne celestial, isto é, a "carne de Cristo" nada tem a ver com o limo terrestre, pois ela procede dos astros superiores e é, portanto, feita de uma substância distinta. A sutileza aqui está na firmação apeliana que Tertuliano cita explicitamente: "É dos astros e das substâncias superiores que ela emprestou sua carne" (*De sideribus, inquiunt, et substantiis superioris mundi mutuatus est carnem*) (CC, p. 235). Os anjos podem assumir aparência carnal, mas sem o auxílio de um ventre materno. Porém, Tertuliano logo reage indagando: "Como se pode falar de carne se ela não provém também daquilo que a constitui? De onde poderia vir o corpo de Cristo senão da carne? E de onde viria a sua carne se ele não nasceu?" **A tentativa de Apeles de equiparar a carne de Cristo com a dos anjos é uma blasfêmia que atinge em cheio a núcleo da doutrina cristã.** Não apenas o nascimento mas a morte de Cristo seriam negados e, portanto, a sua crucificação e ressurreição. Por isso, a equiparação da carne de Cristo com a dos anjos impede que o Cristo mergulhe no mais terrível dos acontecimentos humanos: a experiência da morte, pois, desde esse ponto de vista, "nenhum anjo jamais desceu para ser crucificado, para conhecer

a morte e ressuscitar". E isso pela simples razão de não poder vir para morrer quem não veio para nascer. Se os anjos receberam o seu corpo dos astros distantes e sutis, o Cristo recebeu a carne do limo da terra. Se os anjos receberam seus corpos de uma matéria celeste subsistente, a carne de Cristo, ao contrário, alimenta-se dos frutos da terra. E, assim, como eles podem deteriorar e morrer. Pois, "o nascimento é uma dívida paga com a morte. A regra do morrer é a razão do nascer" (CC, p. 237). A encarnação está vinculada à morte da carne de Cristo, pois o sentido do começo está no fim, isto é, na crucificação abre-se o caminho para a redenção da carne. E, pelo jeito, era isso o que mais horrorizava Apeles. Esse "horror à carne" contaminou a sua interpretação das Escrituras.

Ilustração inspirada no desenho de Thornsten Kohnhorst, *A Morte*.

O perigo das blasfêmias de Apeles está em que elas tendem a ganhar apoio em certas passagens do Evangelho em que o próprio Cristo teria negado o seu nascimento humano e, portanto, a sua encarnação. É o caso da exegese de Mateus 12, 48, em que está escrito: "Porém ele respondeu a quem lhe trouxera o aviso: Quem é minha mãe e quem são meus irmãos?". Essa pergunta seria, aliás, uma indicação de que Cristo não conheceu nem a mãe e nem os irmãos; pois, não havendo nascido, não poderia tê-los reconhecido. Contra Apeles, Tertuliano recorre ao mesmo argumento dirigido contra Marcião. Segundo ele, a tática herege consiste não só em distorcer, mas em suprimir passagens dos Evangelhos. Ninguém poderia sequer falar de mãe e irmãos se não existissem. A Escritura está cheia de relatos de José, o carpinteiro, de Maria, a sua mãe, dos seus irmãos e irmãs. Nada disso haveria no Evangelho dos heréticos. Ao contrário, os hereges entendem que a resposta de Jesus é apenas dirigida aos provocadores fariseus que constantemente procuravam atrapalhar a sua pregação, mas que daí não se poderia concluir que ele tinha mesmo mãe e irmãos. Os hereges repetem: "Eis que um fariseu se aproximou para provocá-lo" (Lc 10, 25) ou: "Os fariseus se aproximam dele para provocá-lo" (Mt

19, 3). Em que consistiam essas provocações? Segundo os hereges gnósticos, os fariseus provocavam-no para que dissesse algo que não poderia, isto é, que tinha mãe e irmãos. Porém, para Tertuliano, isso não é convincente. As provocações diziam respeito a outros assuntos. Em outras palavras, a questão de se ele nascera ou não pouco interessava aos fariseus. "Desse modo, acrescenta Tertuliano, se o nascimento de Cristo nunca foi objeto de algum debate, como pode tu (Apeles) argumentar que eles queriam se informar, ao provocá-lo, sobre um ponto que eles jamais se interrogaram? E acrescento ainda: se tal assunto fosse conveniente aos provocadores, eles não poderiam provocá-lo de um modo que anunciassem pessoas que poderiam não existir, mesmo que Cristo tivesse nascido. Todos nascemos, mas nem todos temos irmãos ou uma mãe" (CC, p. 243).

Mas o Evangelho de Marcião, retomado por Apeles, introduz ameaças ainda mais sutis ao cânon apostólico em sua tentativa de não só negar o nascimento de Cristo, mas de desjudaizar por completo o Novo Testamento. Para isso, os hereges criam a distinção entre os que estão dentro da casa e o que estão do lado de fora. Os que estão dentro são aqueles que seguem a palavra de Jesus e, portanto, os que formaram primeiramente a Igreja autêntica, mas os que estão de fora, os "irmãos" de Jesus, são precisamente aqueles que já não acreditam nele. A figura da sua mãe vista a distância é apenas "uma imagem da Sinagoga, enquanto seus irmãos incrédulos são imagens dos judeus"(*figura est synagogae in matre abiucta et Iudaeorum in fratibus incredulis*) (CC, p. 247). Essas figuras são mesmo a metáfora de que Israel está à porta, mas já não mais pode entrar. Em outras palavras, o inferno não pode mais prevalecer sobre a Igreja. E para os hereges gnósticos, Cristo sequer veio para cumprir a Lei e os profetas, pois, junto com os parentes, eles também permanecem à porta. No interior da casa está o Messias pregando para discípulos que agora podem ouvir a autêntica palavra de Deus, ou seja, os anjos não têm carne humana, embora possam se afigurar de algum modo, comunicar-se, fazer-se ouvir, isto é, parecer-se aos homens. Cristo, com sua natureza angelical, não nasceu, mas pode falar. Os relatos sobre sua mãe e seus irmãos são apenas figuras de linguagem, metáforas de uma ilusão. E, assim,

ao fazer Cristo essencialmente dependente dos astros superiores, Apeles tornou a carne de Cristo e suas relações de parentesco meras ilusões e símbolos destituídos de peso e vida terrestre efetiva. Para Tertuliano, porém, se nessa passagem do Evangelho de Mateus, a mãe e os irmãos de Jesus ficam à porta, sem entrar, era simplesmente porque o Salvador tinha coisas muito mais urgentes e importantes para pregar. A pregação, aliás, dirigia-se a curar os homens, pois Cristo não veio salvar os anjos.

Mas a doutrina de Apeles levanta outras dificuldades que podem ser encontradas na sua cosmogonia. E Tertuliano mostrará a contradição do sistema apeliano, que, aliás, parte também da noção de que a torpeza da carne se deve às relações espúrias que as almas têm com a maldade. Essas relações com o mal são, segundo esses hereges, "indignas de Cristo". Porém, de onde proveio o mal senão do Anjo Ilustre? Ora, foi ele que, ao criar os astros e o mundo, criou também o mal, ou seja, os anjos não são seres perfeitos e tampouco estão livres do mal. Por consequência, se Cristo tem uma alma de natureza angelical é porque também participa do mal. Nas palavras de Tertuliano: "Se o mundo é pecado, o céu também é pecado – pois eles têm uma relação semelhante a do corpo e com os seus membros – e todas as substâncias celestes serão tão pecaminosas como o céu, como, aliás, afirma Paulo em 1Cor 12 12". Tertuliano lembra também de que "a árvore má produz frutos maus", de Mt 7, 18; 12, 33; e de Lc 6, 43. E, como isso, mostra a autocontradição dos apelianos, pois, ao afirmarem a natureza angelical e astral da carne de Cristo, estão também afirmando sua natureza pecaminosa. Ironicamente, eles acabam por admitir que a substância astral da carne de Cristo se assemelha àquilo que eles julgam indignos dele. **Na cosmogonia apeliana, portanto, origina-se uma blasfêmia.**

O problema da encarnação de Cristo, porém, não diz respeito aos céus, mas à terra, pois se Cristo tivesse um corpo celeste, como poderia ser comparado aos homens que não a têm? Como poderia salvá-los se tivesse uma natureza totalmente distinta? Mas se Cristo veio anunciar a salvação aos homens é porque tem semelhanças com eles, ou seja, é feito sim de alma divina, mas também de carne terrestre. Aliás, a substância de que são feitos os astros e as estrelas, como as constelações da Ursa Maior ou das Plêiades,

Kreuzigung. Christus am Kreuz mit Maria und Johannes. Detalhe de Cristo. Albrecht Altdorfer. 1480. Figura retirada de: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Imagem:Albrecht_Altdorfer_018.jpg>

nada tem a ver conosco. E, mais grave ainda, a carne de Cristo padece necessidades e sofrimentos que tampouco têm a ver com a perfeição dos astros, pois, mais do que qualquer anjo, apenas mergulhando fundo na carne é que se poderia salvá-la. A carne de Cristo é terrestre, pois ele sofre de fome na presença do diabo (Mt 4, 2-4), sofre sede na presença da Samaritana (Jo 4, 7), ele chora por Lázaro (Jo 11, 35), ele treme diante da morte (Mc 14, 33), ele diz: "a carne é fraca" (Mt 26, 41 e Mc 14, 38), e, por fim, ele verte sangue (Jo 19, 34). E não fazem tais experiências também parte da frágil natureza humana? Por isso, foi para salvá-la da sua precária situação que ele veio ao mundo. Ao contrário do que pensam esses gnósticos, a carne de Cristo tem, portanto, origem terrestre. Aquilo que causa aversão aos apelianos faz parte da missão terrestre redentora de Cristo.

Tertuliano enfrenta uma outra heresia gnóstica de aspectos platônicos: o valentinismo. **Os valentinianos afirmam que "a carne de Cristo é feita de alma (*anima*) porque a alma ter-se-ia tornado carne.** Ou seja, a carne é feita de alma do mesmo modo que a alma é feita de carne" (*Ergo et caro anima, et sicut caro animalis, ita et anima carnalis*) (CC, p. 257). Porém, o que significa e quais as conseqüências da identificação entre a alma e a carne? Os valentinianos, pelo jeito, entendiam que Cristo, ao salvar a carne, basicamente, salvou a alma que se revestira de carne. Aqui Tertuliano não faz rodeios: "Se Cristo, diz ele, porta uma alma em si para salvar a alma, pois ela não poderia ser salva senão por ele, eu não vejo porque ele teria necessidade, para revestir a carne, de fazer dela uma carne composta de alma, como se ele não pudesse salvar a alma de outro modo que a tornando carne" (CC, p. 257). Para que precisaria a alma de carne para salvar-se apenas como alma? Não se trata de salvar apenas a alma, mas também aquilo que a reveste, a carne. Para os gnósticos valentinianos, o argumento é distinto, pois tendo assumido que Cristo é feito de alma, ele só pode ter vindo salvar a alma, mas e apenas na medida em que a alma é carnal. Aqui Valentino, como Platão, entende o corpo como uma prisão da alma. E Cristo veio liberar a alma dos escolhidos.

Mas se a alma não fosse revestida de carne, então não foi a nossa que ele libertou.

> Ora, se não foi a nossa alma que ele libertou, pois a que ele libertou era carnal, nada disso nos concerne, pois não foi a nossa que ele libertou. Ocorre que se ele libertou a nossa alma foi porque a dele era semelhante a nossa, pois só assim poderia ter libertado a nossa alma do perigo em que se encontrava. Portanto, se a alma não fosse no Cristo composta de carne, sua carne tampouco poderia ter sido composta de alma. (CC, p. 257)

Eis, segundo Tertuliano, o contrasenso a que levam os argumentos dos valentinianos. A alma composta de carne não quer dizer que a alma seja igual à carne. Porém, como eles "psicologizaram" a carne de Cristo? Como eles confundiram a alma e a carne? Segundo eles, foi o modo de Deus tornar visível aos homens a alma invisível, isto é, ela adquire um corpo que pode ser visto. É isso, portanto, que nos permitiria ver sua atuação na carne de Cristo, e que, aliás, torna possível vê-la nascer, morrer e ressucistar. O que se vê, portanto, não é carne de Cristo, mas a sua alma tornada carne.

Porém, questiona Tertuliano, se fosse assim, tudo seria claro, os nossos sentidos não errariam e, portanto, não haveria por que nos libertar da carne pecadora. Mas não é a carne precisamente um obstáculo para a alma? Neste mundo, aliás, a alma carece da sua luz natural. Uma luz, aliás, invisível para nós. E mais: uma alma encarnada, dessa maneira, seria um projeto inútil e absurdo de Deus, pois no que consitiria o ato de tornar visível o invisível? Porém, fazer uma coisa dessas, isto é, fazer ser o que não é, seria uma mentira, e não ser capaz de mostrar como isso é feito seria uma impotência. **Obviamente que nada disso tem a ver com Deus.**

Deus ao revestir o seu Filho de carne humana o fez aparecer como um homem em meio aos homens. Sua alma não é algo superior encarnado que serviria apenas para ser vista, mas, muito mais do que isso, sua alma mergulha e experimenta a situação do homem no mundo. Nas palavras de Tertuliano:

> Rendamos, ao menos, justiça à boa fé de Cristo: se ele desejou vir como homem, ele igualmente mostrou sua alma numa condição humana, sem a tornar carnal, mas a revestindo de carne. (*Redde igitur Christo fidem suam ut qui homo uoluerit incedere animam quoque humanae conditionis ostenderit, nom faciens eam carneam, sed induens eam carne*). (CC, p. 261)

Aqui Tertuliano começa a problematizar a concepção gnóstico-cognitiva da alma. Seus três passos seguintes são (MAHÉ, op. cit., p. 261-273):

a) **A alma ao conhecer-se a si mesma conhece a Deus.**

Já se suspeitou que ao revestir-se de carne a alma começaria a andar nas trevas da ignorância. Porém, indaga Tertuliano, poderíamos ser algo fora da nossa alma? Isto é, poderíamos, de fora, reconhecer a ignorância da alma? Sua resposta é clara: "Não, não somos nada sem a alma: sem ela não seríamos mais do que meros nomes de cadáveres. Portanto, se ignoramos a alma é ela mesma que se ignora" (*Si ergo ignoramus animam, ipsa se ignorat*). Se a ignorância da alma sobre si mesma fosse completa, não haveria mais do que escuridão, mas a alma, de um modo ou de outro, faz-se conhecer. E isso se deve a que, para Tertuliano, a alma é naturalmente dotada de sensibilidade. Não haveria sensibilidade sem alma. E mais: "a sensibilidade é a alma da alma (*animae anima sensus est*). **Isso que dizer que a alma é, ao fim e ao cabo, origem das sensações sobre si mesma.** Porém, ao reconhecer-se como sede das sensações, a alma se conhece a si mesma. E, ao conhecer-se a si mesma, "a alma pode servir-se de si mesma". E só há um ser animado que pode servir-se – racionalmente – de si mesmo: o homem. Porém, o que é ser racional senão saber o que o fez racional? Mesmo se ignorando a si mesma a alma reconhece indícios do seu autor, seu juiz e seu estado, pois "antes mesmo de saber algo sobre Deus, ele nomeia Deus. Do mesmo modo, sem praticamente nada saber sobre o juízo divino, ele dirige seus pleitos a Deus. E mesmo assumindo que não há esperanças depois da morte, ele, todavia, dirige suas súplicas e imprecações aos céus". A alma, portanto, não é totalmente ignorante. Ela apanha certas indicações, e é isso que lhe permite acesso não ao conhecimento teórico, mas a fé salvífica. **Trata-se de entender que se "as sensações são a alma da alma" é porque, mais do que de dados sensíveis, a alma tem acesso aos sinais do Reino de Deus**. Esse sinais, porém, fazem parte da carne de Cristo e sua pasagem pelo mundo. O conhecimento que Cristo ensinou aos homens não é da ordem da sensibilidade e, portanto, gnóstico-cognitivo. Afirma Tertuliano: "Não foi a sua figura que Cristo lhes ensinou, mas a sua salvação" (*Nunc autem non effigiem*

suam didicit a Christo, sed salutem). Foi, aliás, para isso que o Filho de Deus desceu dos céus e, de algum modo, deu encargos a sua alma. E isso "não para fazer com que a alma se conheça no Cristo, mas conheça o Cristo nela". Não é, portanto, a ignorância de si que coloca a salvação em perigo, mas a ignorância do Verbo de Deus" (CC, p. 265). E só se tem acesso a ele à medida que "o logos tornou-se carne". A mensagem de Cristo não pode ser conhecida como se conhecem os teoremas matemáticos e lógicos, as cores, os sons, os sabores e os odores mundanos. Isto não quer dizer que esses fenômenos não possam ser conhecidos, mas que seu conhecimento faz parte da dinâmica da salvação. Eles fazem parte da condição humana e, como tal, dão consistência mundana à carne de Cristo, mas é esta que lhes dá uma orientação que, inclusive, só adquire significância pela ressurreição da carne. Porém, isso ainda não daria um caráter carnal à alma? A carne não seria apenas, como argumentam os valentinianos, um modo de manifestar a alma? E novamente: seria Cristo apenas uma alma angelical que só se encarnou para tornar visível o invisível? O próximo passo de Tertuliano consiste em esclarecer essa questão.

b) **A alma e a carne de Cristo são de duas espécies distintas.**

Os seguidores de Valentino insistem: "A alma tornou-se carne para que fosse manifestada". A essa questão Tertuliano ironicamente acrescenta outras: "Mas, então, não teria a carne, por seu lado, tornado-se alma para mostrar-se como carne? Se a alma é carne, ela não é mais alma, mas carne; se a carne é alma, ela não é mais carne, mas alma. **Onde está a carne e onde está alma se elas transformaram-se uma na outra, ou melhor, se elas não são mais nem uma nem outra à medida que uma se transformou na outra?**" (CC, p. 265). O preço pago pela heresia de Valentino não é só distorcer a Escritura, mas colocar em xeque a sua própria doutrina introduzindo uma confusão que, ao nomear a carne, entendê-la como alma e, ao nomear a alma, entendê-la como carne. Contra essa confusão, a Tertuliano não resta ou alternativa do que a de ser fiel aos nomes para salvaguardar a propriedade daquilo que eles nomeiam. A mudança das coisas não pode equivaler à mudança dos nomes que elas nomeiam. Por exemplo, aquilo que diz respeito ao nome "argila" não é o mesmo que diz respeito ao

nome "olaria". O vaso que foi feito da argila já é outra coisa. Do mesmo modo, a alma de Cristo ao tornar-se carne não mais pode ser o que ela se tornou e o que ela era, pois ela se transformou em outra coisa, ou seja, quando a alma revestiu-se de carne, transformou-se numa forma única feita de uma "individualidade estável e de uma substância indissociável". Está-se aqui, segundo Tertuliano, muito longe da confusão que toma a carne pela alma e esta por aquela. Por isso, diz ele: "No que concerne a Cristo, nós encontramos a sua alma e a sua carne designadas por termos diretos e claros – isto é, sua alma como alma, sua carne como carne, pois ter-se-ia falhado em lhes dar esses nomes se eles não se referissem à sua realidade". **E, assim, entende-se por que Cristo é uma só pessoa composta de duas naturezas distintas.** É, aliás, isso que torna, para os gnósticos, a ressurreição não apenas de uma alma encarnada, mas a da carne mesma um absurdo e um escândalo. E é isso também que afasta a teologia de Tertuliano do platonismo, pois, embora ele procure nomes que representem a propriedade das coisas e das substância, estas estão sob a égide da dinâmica da redenção e da ressurreição que, por sua vez, envolve a dramaturgia superacentuada do escândalo da cruz. A carne de Cristo está, como vimos mostrando, revestida do drama do homem. Sua alma não habita a carne para ter dele apenas um conhecimento e uma salvação teórica, como em Platão, nem do artifício gnóstico da alma que se torna carnal para ser vista, pois o que se vê e o que se ouve em Cristo são as figuras humanizadas pela dor e pelo sofrimento. E, assim, tanto a alma quanto a carne de Cristo, ainda que distintas, fazem parte de uma mesma unidade dramática. Aliás, aí, como Hegel destacou, dá-se a superação da distinção feita pela filosofia clássica entre o mundo inteligível e o mundo sensível. Porém, essa superação é marcada pelo sacrifício da carne de Cristo. Tertuliano, dando por excluído o argumento valentiniano da unidade alma carnal, também expõe o conflito humano que perpassa a carne e a alma de Cristo. Diz ele: "no Cristo não há mais do que uma só alma e uma só carne, mas de modo que uma está 'triste até a morte' e que a outra é "o pão oferecido para a salvação do mundo'" (CC, p. 269). E essa dramaturgia supera de longe o platonismo e o gnosticismo. Por isso, Cristo não pode ser confundido com um anjo, como o teólogo explica a seguir.

Foto de Georg Wilhelm Friedrich Hegel

c) **Cristo não porta um anjo em si, mas é um anjo ou mensageiro do Pai.**

A questão a ser enfrentada é a de que, para os valentinianos, mais do que de alma e de corpo, "Cristo revestiu-se mesmo da natureza do anjo". **Porém, como vimos, Cristo não veio salvar os anjos, mas os homens.** E, portanto, se a sua alma revestiu-se de natureza humana, foi para restaurar a dignidade que os homens haviam perdido. Isso já indica com clareza que não há nenhum sentido em afirmar que Cristo assumira a natureza dos anjos, pois se trata de uma outra dimensão da criação que não diria respeito ao homem. Será porque o pecado de um anjo, como Lúcifer, é mais grave que o dos homens? Em nenhum momento da Escritura, porém, encontra-se que o Pai tivesse a intenção de enviar seu Filho para salvar os anjos. A noção de um séquito de anjos que acompanharia o Filho de Deus em sua missão terrestre também deve ser descartada, pois só há um Senhor e um só Salvador. E mais ainda:

> Mas por que o Cristo teria descido para tratar de um assunto que teria sido fixado pelo anjo? E se o anjo servisse de intermediário por que Cristo teria de agir por si mesmo? Mas se ele age por si mesmo por que precisaria do anjo?

Para revestir-se da natureza humana, o Filho de Deus teria de descer abaixo da natureza dos anjos. E isso não é nenhum absurdo ou demérito, mas uma grandeza que ultrapassa a dos anjos. E ultrapassar aqui quer dizer que não pode ser comparada ou imitada pelos anjos. A salvação dos homens é uma missão que o Pai confere diretamente ao Filho, pois "Não é nenhum anjo nem nenhum enviado, é o Senhor mesmo que os salvou" (CC, p. 273). Poder-se-ia dizer que se tem aí o esboço para a defesa do dogma cristão da Santíssima Trindade: O Pai e o Filho, na unidade do Espírito Santo.

Um dos momentos mais interessantes de *"A carne de Cristo"* é o modo como Tertuliano recorre aos "**silogismos** de Alexandre", retirados provavelmente das suas leituras valentinianas. A característica desses silogismos estava menos no emprego lógico do que no literário, isto é, como silogismos, eles têm cunho lógico, mas o modo polêmico de seu emprego lhes dá um caráter retórico-existencial. Eles são encontrados e transmitidos por Sêneca, Apeles,

Silogismos
Argumento ou raciocínio formado de três proposições: a maior, a menor (premissas) e a conclusão, sendo esta deduzida da maior, por intermédio da menor. Raciocínio dedutivo.

Orígenes e, é claro, por um tal de Alexandre, um gnóstico valentiniano. Tertuliano os coloca a serviço das suas críticas, dirigindo a retórica gnóstica contra os próprios gnósticos. Seu ponto é que Valentino de modo claro professa a heresia de que a carne de Cristo não é espiritual, ou melhor, o herege se recusa a acreditar que essa carne seja humana, como nos silogismos alexandrinos. Em CC, XV, 3, p. 273, ***há quatro silogismos*** de Alexandre, mas nos limitaremos a tomar apenas um como exemplo:

Sobre isso, ver MAHÉ, op. cit., p. 58.

CC, p. 275	Silogismo
a – não pensam que Cristo seja formado de substância terrestre e humana.	*a – Cristo como anjo não pode deteriorar-se.*
b – um anjo não pode deteriorar-se em algo inferior.	*b – a carne do anjo não é terrestre.*
c – logo, não há carne terrestre.	*c – logo, tampouco a de Cristo.*

E, continua Tertuliano, se a carne de Cristo não fosse humana, tampouco haveria razão para que ele se autoproclamasse de Filho do Homem. Cita, então, várias passagens das Escrituras em que Jesus Cristo é considerado como o mediador entre Deus e os homens, como o homem que Deus nos enviou etc. Não se trata, portanto, de que Cristo tenha uma substância inferior a dos anjos, como nos silogismos. O importante aqui é assinalar que tais silogismos são empregados ao modo da polêmica e mesmo da luta em torno de elementos centrais da fé, eles não são, portanto, meros argumentos lógicos. Eles devem ser contestados não na sua forma, mas no conteúdo que veiculam. E, não por acaso, Tertuliano recorre logo a seguir a uma passagem de Paulo, o apóstolo predileto dos gnósticos. Trata-se de Rm 6, 6: "sabendo isto: que foi crucificado com ele o nosso velho homem, para que o corpo do pecado seja destruído, e não sirvamos o pecado como escravos". O problema, então, está no modo como os hereges valentinianos entendem essa passagem. E, sinteticamente, eles a entendem assim: "Cristo revestiu-se de uma carne de origem terrestre para em si mesmo aniquilar a carne do pecado". Eis aí uma distinção aparentemen-

te sutil entre a "carne do pecado" e o "pecado da carne". O que, segundo Tertuliano, Paulo quer dizer com isso? Certamente algo muito distinto da enorme tolice fruto da imaginação desvairada dos valentinianos. Pois, surpreende-se o teólogo "como se fosse cabível pensar que a carne de Cristo pudesse se aniquilar em si mesma como pecadora, pois como poderia em si mesma ser ela pecadora se nós afirmamos que ela está no céu sentada à direita do Pai e se nós anunciamos que ele virá na sua glória"? (Mt 16, 27). **Ao contrário das asneiras hereges, o Cristo veio para aniquilar os pecados da carne dos homens e não os pecados da sua própria carne.** E, assim, a distinção que parecia sutil é mesmo um erro grosseiro, pois "não se trata da carne do pecado, mas do pecado da carne que foi aniquilado no Cristo: não a matéria dessa carne, mas sua penúria, não a sua substância, mas a sua culpa" (*nom materiam sed naturam, nec substantian sed culpam*). Isto, aliás, é confirmado em Rm 8, 3: "Porquanto o que fora impossível à lei, no que estava enferma pela carne, isso fez Deus enviando o seu próprio Filho em semelhança de carne pecaminosa e no tocante ao pecado; e, com efeito, condenou Deus, na carne, o pecado". Tertuliano passa por alto os versículos paulinos seguintes que, distinguindo o Espírito da carne, poderiam levar água ao moinho dos valentinianos (Ver Rm 8, 4 a 11). Nessa passagem, Tertuliano e os valentianianos seguiriam Paulo em associar o pecado e a lei, mas não poderiam compartilhar a posição de que Cristo, em si mesmo, teria aniquilado o pecado, pois a carne de Cristo pode "se assemelhar", mas não se identificar com a carne pecaminosa dos homens. A carne de Cristo expia nossa penúria e nossa culpa, que, aliás, foram introduzidas por Adão; mas, se este introduziu a morte, a carne de Cristo padece a maior humilhação de um Deus para precisamente apontar o caminho da vida eterna. A distorção do versículo paulino levou os valentinianos a uma conclusão do tipo: "Se é da nossa carne que ele se revestiu, então a carne de Cristo é pecadora" (CC, p. 279). Porém, para Tertuliano, tal argumentação é um disparate. A carne de Cristo é um mergulho do Filho de Deus na condição humana, feita de penúria e de culpa, mas, precisamente por não se confundir com ela, pode, então, libertá-la e salvá-la.

Essa posição, porém, parece reforçar os argumentos valentinianos de que Cristo não poderia mesmo ter uma carne como a nos-

sa e, portanto, de que ele não teria nascido como nós nascemos. Isso, porém, dever-se-ia à confusão dos silogismos de Alexandre. Para evitá-la, é preciso ir direto às questões centrais. E, com isso, Tertuliano, reagindo à provocação dos hereges, introduz na polêmica elementos da sua mariologia: "O Cristo recebeu sua carne da Virgem?".

Foi a maternidade da Virgem humana? A carne da Virgem é humana? Como se poderia falar da carne de Cristo se sua mãe não tivesse também carne humana? E o que vem a ser o nascimento virginal do Filho de Deus? Não seria a sua mãe aqui uma deidade gnóstica? Distintamente das leituras gnósticas, Tertuliano recorre às profecias veterotestamentárias, que já falavam que "uma virgem conceberá e gerará um filho" (Is 7, 14), que a criança concebida pela virgem chamar-se-ia "Emanuel", que significa "Deus conosco". Mas tal nascimento significa um renascimento, pois, com ele, o homem velho, "o primeiro Adão", foi eliminado, dando lugar ao "último Adão", isto é, ao novo homem em Cristo. O caráter virginal do nascimento é o que estabeleceria a diferença entre a maternidade de Eva e a de Maria, pois aquela tivera fé na serpente, enquanto esta no arcanjo Gabriel, ou seja, enquanto Eva gerou um **fratricida**, e, portanto, a semente do diabo, Maria, encarnando o Verbo de Deus, gerou o bom irmão para abolir os pecados do mau irmão. E, segundo Tertuliano, remetendo-se a Gn 4, 1: "Cristo saiu, para a salvação da humanidade, de um órgão onde o homem não teria entrado se já não estivesse condenado" (CC, p. 283). Não se trata de negar o Antigo Testamento em benefício do Novo, mas de interpretar aquele à luz deste.

Fatricida
Ser que assasssina seus irmãos.

E quanto ao seu nascimento virginal? Isso que parece absurdo para os néscios e os descrentes é, precisamente, a oportunidade para Tertuliano realçar a união hipostática, isto é, substancial ente o Espírito e a carne de Cristo. Por "hipostático" entende-se aquilo que é capaz de suportar a essência da fé, pois, entre outras, como a rejeição de Rudolf Bultmann desse tema "mitologia", a tendência gnóstica é, por seu lado, afirmar apenas o Espírito e não a carne, rejeitando o nascimento carnal. Sinteticamente: Cristo nasceu da Virgem e, portanto, passou pela gravidez e provocou as dores do parto como qualquer outro homem, mas a sua semente não era

humana, mas do Pai. **Assumiu a carne humana, embora a sua semente não fosse humana.** Eis que os aparentes paradoxos da mariologia se desfazem à medida que Tertuliano explicita que aqui:

> o sêmen do homem é supéfluo pois se trata em si da semente de Deus. E, assim, mesmo antes de nascer de uma virgem, ele pode ter Deus por pai sem ter uma mãe humana, e, do mesmo modo, nascendo da Virgem, ele pode ter uma mãe humana sem ter um pai humano. Resumindo, ele é Deus ao mesmo tempo que é homem, porque ele tem a carne de homem ao mesmo tempo que tem o Espírito de Deus: do homem ele tirou a carne, sem a semente, e de Deus ele tirou a semente e o Espírito. (CC, p. 285)

A questão gnóstica não é negar o caráter espiritual de Cristo, mas seu nascimento carnal, negar, portanto, a união hipostática Espírito–carne. Os gnósticos socorrem-se de João para destacar apenas a substância–espírito, pois não afirmou o evangelista que "O Verbo se fez carne"? Isto é, eles entenderiam que a carne foi subsumida no espírito, ou melhor, que ocorreu mesmo foi que a substância–espírito, sendo muito superior, acabou por suprimir a carne. E, assim, os hereges poderiam continuar negando a humanidade de Cristo realçando "a famosa semente misteriosa dos

A Anunciação, de Simone Martini. Galeria de Uffizi, Florença.

eleitos e dos espirituais que eles cultivam em sua pessoa" (CC, p. 287). Essa posição, aliás, parece também reforçada pelo versículo joanino: "Os quais não nasceram do sangue, nem da vontade da carne, nem da vontade do homem, mas de Deus" (Jo 1, 13). A sutileza valentiniana está em, aqui precisamente, entender que o Verbo (ou o Espírito) nasceu de Deus e, portanto, nada tem de humano, nem seu sangue, nem sua vontade e nem sua carne. Porém, para Tertuliano, não seria isso que João quer dizer. Ao contrário, ele quer dizer que tudo o que é de Cristo é de Deus. E se o Verbo se fez carne, foi por vontade de Deus. E, mais ainda, foi a carne que nasceu e não o Verbo. E se Espírito de Deus desceu até uma progenitora, foi para tornar-se carne humana e não para ficar externo a ela, como semelhante ao "anjo carnal", numa espécie de "carne espiritual".

A noção de "carne espiritual", como pretende Valentino, é precisamente a negação do nascimento da carne de Cristo. E, como estamos mostrando, ao negar-se seu nascimento, elimina-se também o escândalo da sua morte na cruz. E assim toda a mitologia e doutrina gnóstica, como a dos saduceus, tendem a arrefecer as coisas mais loucas da fé cristã. E, como mostra Tertuliano, ao contrário do que certos valentinianos afirmavam, Jesus não nasceu "pela" Virgem, mas "da" Virgem, e não "pela" sua maternidade, mas "da" sua maternidade. Para o teólogo, aqui a preposição "de" joga um papel crucial. Pois, para a **mariologia** gnóstica, Cristo veio ao mundo pela ou através da virgem, negando, portanto, a carne de Cristo ao negar a função terrestre da sua mãe. Novamente, trata-se aqui de uma disputa sobre a interpretação da Escritura quando Tertuliano, contra os hereges, recorre aos salmos de onde se profetizava o nascimento de Cristo "da" Virgem, como "Tu me arrancastes do seio da minha mãe" (Sl 22, 10). Os "hereges apóstatas platonizantes", negando a descendência terrestre de Maria, também negam a de Jesus, como se encontra em Mt 1, 16: "E Jacó engendrou José, esposo de Maria, de quem Cristo nasceu". O seu argumento do nascimento de Cristo "pela" Vírgem está, ao que tudo indica, ligado à cosmologia platônica de Valentino, expressa num fragmento conservado por Hipólito e que afirma:

Mariologia
Teologia que tem por assunto a Virgem Maria.

Eu entendo que tudo está suspenso no espírito
eu vejo tudo conduzido pelo espírito
a carne suspensa pela alma
a alma sustentada pelo ar
o ar suspenso pelo éter
os frutos saindo do abismo
desde o seio materno um recém-nascido

(MAHÉ, tomo II, 1975, p. 418)

Uma tal cosmogonia é totalmente estranha ao cristianismo e à sua tradição de que, se o Verbo se tornou a carne, foi porque a maternidade da Virgem era condição para o caráter terrestre da carne de Cristo, que, enfim, este mamou em seu seio, comeu e bebeu com seus pais e irmãos etc., o que, aliás, não significa, como pretendem os valentinianos, que não haja aí o elemento espiritual, que é preservado precisamente por ele ter nascido da Virgem. E acrescenta Tertuliano: "ele nasceu de uma virgem [...] para que nossa regeneração espiritual fosse igualmente virginal e que fôssemos santificados de todas as nossas máculas pelo Cristo que é igualmente virgem, e justamente na sua carne, pois ele nasceu de uma virgem" (CC, p. 295).

A mariologia de Tertuliano é, porém, concebida no calor das suas refregas contra as heresias. Ele constantemente reafirma a carne de Cristo, sem deixar de ser espiritual, mas que sua espiritualidade não deixou de mergulhar fundo na precariedade da condição humana. Um anjo pode anunciar à virgem o nascimento de Cristo, mas só este poderia, sem deixar de ser Deus, tornar-se carne, não através de uma virgem meramente simbólica, mas de uma virgem feita de carne, que, aliás, como Jesus, também descendia da carne de ***David***. Poder-se-ia, como sempre, objetar ao modo gnóstico de que Maria não poderia ser, ao mesmo tempo, virgem e mãe. E que seria, portanto, uma deidade puramente espiritual, mas isso levaria também à total espiritualização da carne de Cristo com todas as conseqüências heréticas gnósticas e docetistas. Esse que para os néscios é um "sinal de contradição" de Maria ser virgem e não virgem, porém, é o que, para Tertuliano, torna real a santidade do

David viveu algures à volta de 1050 a.C., foi o segundo rei de Israel, sucedendo a Saul (sua Historia é relatada em detalhes nos livros I e II de Samuel. Na narrativa bíblica ele aparece inicialmente como tocador de harpa na corte de Saul e ganha notoriedade ao matar em combate o gigante guerreiro filisteu Golias.

Mãe amamentando. Figura retirada de: <http://www.saberweb.com.br/wp-content/uploads/imagens/anatomia/seios/05g.jpg>

Filho de Deus, ou melhor, aqui estão presentes a carne e o Espírito, pois, concebido de uma virgem, Cristo nasceu de uma mulher, isto é, a sua mãe não é uma deidade distante, mas alguém que, como as nossas mães, teve quando do parto e na criação do seu filho a experiência humana de uma mulher.

E Tertuliano conclui, então, suas invectivas mostrando-as como parte da ação do Espírito Santo contra os hereges, o que dá um maior caráter de urgência à dinâmica cristã da salvação. Essa ação, acredita ele, pode ajudar a reconhecer que as heresias de Marcião, Apeles e Valentino originaram uma variedade de cristologias que, ao negarem a carne de Cristo, tinham em comum a diluição da proclamação apostólica e pós-apostólica do escândalo da cruz e da ressurreição da carne. Tertuliano, ao fim e ao cabo, luta contra esse "Cristo multiforme" da gnose, pois, só há um Senhor e um só Filho de Deus. Porém, essa disputa torna-se tão acirrada que o Cristo gnóstico assume o caráter apocalíptico do Anticristo. Por um lado, tem-se a carne de Cristo, por outro o Anticristo como o seu negador. Tertuliano retoma aqui a dinâmica joanina:

> Nisto reconheceis o Espírito de Deus: todo o espírito que confessa que Jesus Cristo veio em carne é de Deus; e todo o espírito que não confessa a Jesus não procede de Deus; pelo contrário, este é o espírito do Anticristo, a respeito do qual tendes ouvido que vem e, presentemente, já está no mundo. (1 Jo, 4, 2, 3)

O Anticristo, porém, já está presente também na obra dos hereges gnósticos, que, com suas doutrinas estapafúrdias, visam diluir ou destruir o núcleo da fé cristã.

A *carne de Cristo*, porém, é uma obra vibrante porque nela repercute essa disputa com tal intensidade que dá à dinâmica da salvação tertuliana uma espécie de urgência visionária tipicamente cristã. O conflito que a perpassa se deve a que Cristo ainda não voltou para eliminar definitivamente o Anticristo que, astutamente, infiltra-se na obra dos hereges diluindo assim a unidade da carne de Cristo num Cristo idealizado e multiforme. Eles, enfim:

> querem que Cristo seja uma coisa e Jesus outra, isto é, entendem que um sumiu em meio à turba e o outro se manteve distante, que um se retirou para um monte sendo envolto por uma nuvem para resplandecer para três testemunhas, que o outro tornou-se acessível ao restante dos homens em sua banalidade, que um manteve-se corajoso, que outro tremeu e, finalmente, que um sofreu a Paixão, mas que foi outro quem ressuscitou, se bem que eles (os hereges) podem ainda muito bem afirmar que ele ressuscitou numa outra carne. (CC, p. 307)

Todas essas versões ou figurações de Cristo, porém, foram retiradas do Novo Testamento, o que mostra que se tratava muitas vezes de uma disputa de interpretações. E é isso o que dá à obra de Tertuliano um caráter polêmico e não acadêmico.

A tensão entre o Jesus carne e o Cristo divino que se mostra na dinâmica visionária da salvação não se encontra apenas nas páginas finais de *A carne de Cristo*, mas em toda a obra. Como vimos, as sensações e os sentimentos que a alma conhece já estão inseridos na dinâmica da salvação. Casas, cadeiras, nuvens, animais, sentimentos bons ou maus, sonhos e pesadelos, as cidades e os campos, os desertos e as florestas, os rios e os mares, a história dos povos e principalmente da Igreja, enfim, todos os eventos, com suas edificações e destruições etc., só podem ser entendidos como sinais dessa dinâmica. Todas as figuras do mundo são atribuladas pela ânsia de salvação. Embora Tertuliano pretenda, em meio ao calor da polêmica, "assegurar-se nos nomes", mesmo estes estão vinculados às atribulações da salvação. E assim a encarnação é colocada no modo dos verbos de movimento e das palavras fisiológicas mais rudes, ou melhor, a fisiologia assume aqui um aspecto moral, ou seja, o sangue, os órgãos reprodutores, o leite materno, os seios da mulher, o sêmen humano e divino, o útero, os nervos e os ossos, enfim, esse vocabulário não é empregado de modo neutro, mas dentro da polêmica em que se destaca o caráter terrestre por oposição ao celeste esvaziado da experiência humana do mundo. Do mesmo modo, a encarnação (σαρκῶσις) é posta na dinâmica da salvação e realçada pelos verbos de movimento como: "vir", como em "se ele (Cristo) decidiu vir (*incedere*) como homem, ele igualmente mostrou a alma numa condição humana, sem a tornar carnal, mas revestindo-a de carne" (CC, p. 261), "descer", como em "nenhum anjo desceu (*descendit*) para ser crucificado, conhecer a

morte e ressuscitar" (CC, p. 237), do mesmo modo são empregados "gerar" e "converter". Eles não indicam uma metamorfose, mas uma efetiva conversão. **Trata-se de uma substância espiritual que assume uma substância terrestre.** A substância, porém, perde sua fixidez e estabilidade para adquirir uma dramaturgia humana. Os verbos de movimento, enfim, para além do platonismo, da física estóica e da mitologia gnóstica, expressam a humanidade da carne de Cristo. E não nos esqueçamos do principal: a defesa de Tertuliano da "carne sofrida de Cristo" visava impedir que a heresia gnóstica diluísse ou eliminasse o escândalo da cruz.

É estranho que Tertuliano, depois de haver defendido ardentemente a dogmática católica, tenha, no fim da vida, tornado-se um herege, como aqueles que tanto combatera. Porém, a sua adoção do montanismo possivelmente tenha muito a ver com a sua incontornável busca pela verdade e a sua crença na proximidade do Juízo Final. Embora ele tenha se ocupado em preservar a dogmática, em *A carne de Cristo* encontram-se as atribulações e as expectativas típicas do cristianismo patrístico, ou seja, de uma fé que vivia em constante luta contra as mais diversas seitas que a ameaçavam e que, enfim, vivia na busca de autocompreensão conectada às espectativas da eliminação das iniqüidades e das injustiças ainda que num outro mundo radicalmente distinto deste. E, uma vez que crer é "tomar algo por verdadeiro", então a obra de Tertuliano, impregnada, aliás, das vozes dos seus adversários, constitui um documento admirável do cristianismo, isto é, de uma religião que assume como verdadeira a proclamação da mais louca de todas as promessas e que se encontra na mensagem de que se correspondermos o amor de Deus, então, em algum momento do futuro, triunfaremos definitivamente sobre a morte e ressuscitaremos no espírito e na carne.

O período da história da filosofia em que se desenvolveu a Patrística, como estamos vendo, não trata apenas dos Padres da Igreja, mas também de seus opositores e daqueles que se tornaram hereges, pois foram eles que possibilitaram o desenvolvimento da diatribe ou polêmica como estilo. A lista a seguir expressa os principais nomes que constituíram o cenário patrístico entre os anos 130 e 250 d.C. Entre parênteses está o período provável da sua atividade intelectual (DROBNER, 2003, p. 68):

Justino Mártir (150–156)

Taciano o Sírio (155–172)

Atenágoras (180)

Melitão de Sardes (160–170)

Marcião (138–160)

Irineu de Lião (177–200)

Hipólito de Roma (189–235)

Fílon de Alexandria (20 a.C.–42 d.C.)

Clemente de Alexandria (150–215)

Orígenes (185–254)

Tertuliano (160–220)

Cipriano de Cartago (210–258)

Novaciano (250)

Lactâncio (290–325)

A consolidação institucional da Igreja católica foi, ao longo dos séculos, monopolizando a teologia e a cristologia. Porém, foi-lhe impossível realizar o maior dos dogmatismos que consistiria em transformar a voz em mutismo, a palavra escrita em página branca. Por isso, ao estudarmos os patrísticos, é impossível suprimir a polêmica que constantemente ameaça o dogma estabelecido. Desde a patrística, portanto, há um conflito entre dogma e heresia. Um conflito, aliás, cheio de traumas e gestos de libertação. Sem o dogma da Igreja, o cristianismo, há muito tempo, teria se dissolvido em miríades de seitas, mas sem a polêmica, a tendência conservadora da instituição, teria eliminado a força da proclamação da mensagem cristã. Um dos exemplos desse conflito é dado pela história do *Credo* apostólico. Não entraremos aqui em maiores detalhes sobre o tema. Cumpre-nos apenas assinalar que, das múltiplas versões do *Credo*, há uma que, por volta do ano 200, consolidara-se como dogma. Junto com as preces *Ave-Maria* e principalmente O *Pai-Nosso*, "a oração que Jesus nos ensinou", ele expressa até hoje uma boa síntese da doutrina, que, aliás, vale a pena repetir, pois, nele, como resultado da depuração de muitos conflitos, encontra-se um excelente resumo da fé cristã:

Creio
Em Deus
Pai Todo-Poderoso
Criador do Céu e da Terra
E em Jesus Cristo seu Único Filho
Nosso Senhor
O qual foi concebido do Espírito Santo, nasceu da
Virgem Maria
Padeceu sob Pôncio Pilatos
Foi crucificado, morto e sepultado, desceu ao inferno
Ao terceiro dia ressuscitou dentre os mortos
Subiu aos céus e está sentado à Direita de Deus
Pai todo-poderoso
De onde virá para julgar os vivos e os mortos
Creio no Espírito Santo
Na Santa Igreja Católica, na Comunhão dos Santos
Na remissão dos pecados
Na ressurreição da carne, e na vida eterna. Amém.

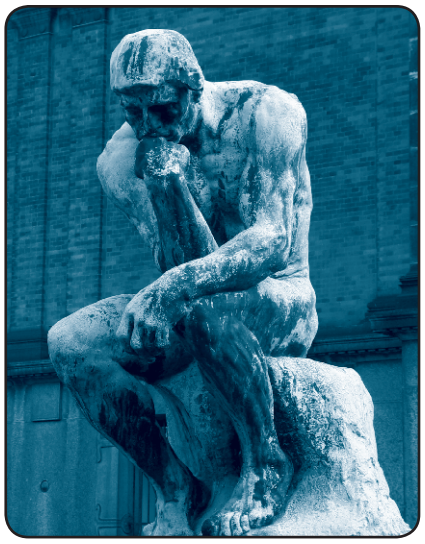
Porém, como vimos alertando, a consolidação da fé, expressa no Credo, ia junto com o desenvolvimento da teologia; uma teologia, aliás, que não se restringia a disputar apenas com o gnosticismo, mas que estava cada vez mais em dívida com a sua matriz teórica grega; uma teologia que, na época em que focamos, era muito mais influenciada por motivos estóicos e neoplatônicos do que aristotélicos. Sua diversidade aliada à grande tradição de comentaristas cristãos impunha uma unidade. Esse foi o papel desempenhado pelo maior teólogo cristão de todos os tempos: Santo Agostinho.

1.16 Santo Agostinho

O fruto das minhas *Confissões* é ver, não o que fui, mas o que sou (AGOSTINHO DE HIPONA. *Confissões*, X, *4*. São Paulo: Abril Cultural, 1973).

Essa afirmação tirada das Confissões mostra que Agostinho de Hipona era um teólogo e filósofo marcado pela profunda experiência pessoal que envolve as suas relações com a fé cristã. O que pensava sobre a doutrina cristã tinha muito a ver com sua experiência do mal e seu posterior arrependimento. Sua filosofia foi constantemente marcada pela busca de aperfeiçoamento e superação das dúvidas que, em várias épocas da sua vida, atingiram-no em cheio. Mas sua história pessoal é examinada a partir daquilo que ele se tornou, isto é, das suas lutas para compreender-se a si mesmo à luz de uma verdade cuja transcendência só se tornou acessível a ele pela doutrina cristã. Em Agostinho, portanto, "o que sou" é o resultado de uma constante tentativa pessoal de auto-superação pela fé e pelas disputas teóricas que a envolviam. Em sua obra, aliás, estão de algum modo retomados e realizados muitos dos grandes temas da patrística, do helenismo e da mística pagã plotiniana. Em *Confissões*, ele mostra que a sua trajetória intelectual vai desde as

Santo Agostinho no detalhe de um vitral de uma igreja em St. Augustine, Flórida, Estados Unidos da América. Relatos sobre a vida de Santo Agostinho podem ser encontrados em praticamente todas as Histórias da Filosofia na Idade Média e em muitos *sites* na rede mundial. E, entre outros, também em DROBNER, 2003; em GILSON, 1995; e, principalmente, no famoso livro BROWN, 2005. Figura retirada de: <http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/5b/Tiffany_Window_of_St_Augustine_-_Lightner_Museum.jpg>



O pensador, Auguste Rodin, séc. XIX. Repare como parece que todo o esforço de todos os músculos parecem concentrado em dar apoio à cabeça para que ela pense. Figura retirada de: <http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/37/Auguste_Rodin_-_Grubleren_2005-02.jpg>

suas paixões intelectuais juvenis até a formulação de uma dogmática católica. Nesse sentido, à primeira vista Agostinho seria mais um habilidoso socrático que retomaria a lição de que uma vida não examinada não vale a pena ser vivida. Porém, em Agostinho, seguindo, aliás, o apóstolo Paulo, a vida aqui não privilegia apenas o aspecto cognitivo, pois está agora impregnada da dramaturgia da existência e, portanto, cheia das imagens íntimas em que estão a mãe, as amantes, os amigos de infância, o filho, as paisagens, as escolas, as viagens, os professores, a missão sacerdotal, os pecados, os arrependimentos, a crise da civilização antiga e a morte. E tudo isso anda junto com as tentativas teóricas de compreender o mundo em que se vive. **E assim, na obra de Agostinho, pela primeira vez na história ocidental, a vida teórica passou a ser entendida desde um ponto de vista existencial**. Por isso, o questionamento teórico agostiniano está marcado pelo anseio de um homem de encontrar um sentido para a sua existência.

Entre as afirmações famosas de Agostinho está a setença "crer mesmo que absurdo" (*credo quia absurdum*). Ela segue a tradição paulina de que a mensagem da cruz é escândalo para os judeus e absurdo para os gentios. Daí por que mesmo que o centro da mensagem cristã pareça absurdo ou loucura, nada disso atinge a fé. **Ter fé é muito mais do que ter uma crença**. Num modo mais mitigado, também está a afirmação: *crer para entender, entender para crer (intellege ut credas, crede ut intellegas)*. **Ela deve ser considerada precisamente nessa ordem: em primeiro lugar está a fé e só depois o conhecimento**. Sem a fé o conhecimento andaria nas trevas; a memória lembraria de tudo menos do que é mais importante: Deus. Atualmente, na época da ciência e da epistemologia tem-se a tendência em privilegiar o caráter teórico ou cognitivo de Agostinho, mas isso é improcedente, pois, para ele, o mundo só pode ser conhecido porque Deus o criou harmonioso e racional. Não é possível separar totalmente a filosofia da teologia. É, portanto, possível uma fé sem grandes conhecimentos filosóficos e teológicos, mas um conhecimento sem fé carece precisamente daquilo que, desde os filósofos gregos, almeja todo o conhecimento: Deus. E, para o cristão, ele já se encontra nas Sagradas Escrituras.

Com isso, tornou-se comum entre uma parte dos comentadores atuais afirmar que Agostinho é um "teólogo existencial", isto é, assim como existem filósofos existenciais, como Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty, Agostinho seria o equivalente na teologia. A diferença está no fato de que os filósofos existenciais, não sendo teólogos, retiraram a filosofia do âmbito cognitivo, enquanto que **Agostinho, mantendo a teologia vinculada à existencia, também recorreu ao caráter racionalista e cognitivo da filosofia.** Como crente, sua teologia tinha a ver com a graça divina, como filósofo, estava preocupado em explicar racionalmente o mundo, isto é, para ele, a experiência imponderável da fé andava junto com a noção da ordem do mundo. **Se a fé vem antes, isso não significa que não possa ser auxiliada pela razão.** Mas a anterioridade da fé está na crença de que, por mais ordenado que seja este mundo, nas palavras de Paulo, "a sua figura passa". E o objetivo maior das preocupações cristãs é a salvação eterna. A explicitação da sua obra possui essa tensão entre o conhecimento e a ação num mundo racional, mas finito e, portanto, cheio de erros e acertos, surpresas e decepções, mas também pela busca do mundo eterno da salvação final. Essa tensão encontra-se claramente expressa no seu livro mais conhecido *Confissões* e se estende pelo conjunto da obra, que, entre muitas outras, além das centenas de sermões, passa por *Da Trindade, Solilóquios, Comentários aos salmos, Da doutrina cristã* e chega até a sua monumental *A cidade de Deus*. Ao longo dessas obras expressa-se uma personalidade atribulada que viveu numa época não menos dramatizada, uma época em que acabava o esplendor do império romano em sua luta cada vez mais desesperada para conter as invasões bárbaras. Nas leituras agostinianas tanto do mundo público quanto do mundo pessoal encontram-se sinais cada vez mais claros do fim de uma forma de vida e o começo de outra. Pode-se, portanto, dizer que o pensamento de Agostinho vicejou numa época em que ocorria, na palavras de Hegel, mais um dos "partos dolorosos da história".

Santo Agostinho nasceu em 354 na cidade de Tagaste (atual Souk Ahras), parte setentrional da África e que hoje pertence à Argélia. Durante a época áurea do império romano, essa região conheceu uma grande prosperidade econômica e cultural. Na época

O Triunfo da Morte, Peter Brueghel,1652. Figura retirada de: <http://www.trinity.edu/~mkearl/brueghel.jpg>

de Agostinho, porém, acompanhando a decadência do império, ela também entrara em crise provocada pela estagnação econômica. Porém, à medida que enfraquecia a burocracia imperial sediada em Cartago, crescia a presença do povo nessas cidadezinhas interioranas. Como Tagaste, as cidades mais proeminentes da região antes tão bem planejadas foram enchendo-se de gente pobre e desocupada vivendo amontoadas em casarios entrecortados por labirintos de ruelas sujas e onde o esgoto corria a céu aberto, mas a vida interiorana continuou marcando sua presença desde os tempos mais primitivos. E a pequena Tagaste, como Quaraí ou Ibaiti, era uma dessas cidades onde se tem sempre presente o entorno do mundo rural. A vida urbana é completada pelos passeios campestres, a caça e a pesca. Escutava-se o pipilar dos pássaros no arvoredo agitado pelo sopro das moções. Porém, como sempre, esse mundo era também marcado por rusgas, ressentimentos, disputas, brigas e vinganças; igualmente pelo contraste entre a vida rude e fatigante dos agricultores pobres e a vida abastada dos senhores, com suas mansões de muitos aposentos e seus belos jardins cercados por altos muros e onde se poderia proteger do calor à beira dos lagos piscosos e à sombra dos ciprestes. E Agostinho freqüentemente relata suas impressões desse mundo rural onde o brilho implacável do sol é contrabalançado pelas florestas de pinheiros, árvores frutíferas e plantações de oliveiras. Só mais tarde ele conheceria o mar. Mais ao Sul, Sudoeste e Sudeste ficava uma vasta região dos desertos habitada por tribos nômades: o Sahara. Ali se desenhavam as fronteiras protegidas pelo exército romano. Essa região, marcada pelos bárbaros africanos, permaneceria desconhecida e enigmática tanto para Agostinho quanto para o cristianismo.

Porém, na vida de Agostinho, muito mais do que as paisagens, estão presentes as pessoas. Tivera sempre a comapanhia de amigos extremamente leais, mas, entre essas relações, destaca-se sobremaneira a figura da sua mãe Mônica. A Igreja canonizou-a como

Santa Mônica, e isso ocorreu não por mera politicagem eclesiástica, mas pelo papel que teve na condução do seu filho ao catolicismo. Se seu filho teve uma vida de excessos, a vida de Mônica é um exemplo da fé constante e inabalável. Seu pai chamava-se Patrício, um cidadão pobre e pagão que só na hora da morte converteu-se e foi batizado. Patrício, junto com a mulher, zelou pela educação dos filhos, principalmente de Agostinho, pois, naquele tempo, aliás, a educação era o único modo de ascensão social para quem não nascera entre os aristocratas abastados. Naqueles tempos e lugares, a pobreza e o analfabetismo eram tamanhos que, com um pouco de instrução, podia-se freqüentar os círculos da alta burocracia e da nobreza.

Aos 12 anos, Agostinho foi estudar na cidade de Maudaudos, onde ao fim de três anos, sem recursos, teve de voltar para casa. Um ano depois já se encontrava em Cartago, um centro político, educacional e comercial ainda vibrante, barulhento, festivo e cheio de apelos eróticos. Ali, esquecendo-se dos conselhos maternos sobre o perigo das mulheres, ele logo satisfez a sua "ânsia de amar" com uma amante, que o acompanharia pelos próximos quinze anos até que, mais bem-sucedido na vida, arrumasse um casamento de maior conveniência. Dessa paixão cartaginesa, nasceu-lhe um filho que recebeu o significativo nome de "Adeodato" (dado por Deus), o que, aliás, mostra que, por esses anos, Agostinho não abandonara totalmente seus vínculos com a religião cristã. Tudo indica que numa época em que todavia as pessoas cultuavam ainda os deuses pagãos romanos ou locais, Agostinho nunca rompera com sua fé cristã em que fora criado. Com a morte de Patrício, Agostinho, com mulher e filho, teve de voltar para Tagaste, onde permanesceu por mais um ano.

Como não tinha recursos, Agostinho recebeu ajuda de um tal de Romaniano, um homem rico e famoso por suas aventuras e exibições, mas que tinha cuidado em ajudar nos estudos os jovens concidadãos. Voltou, então, a Cartago. Foi quando lhe ocorreu a primeira das suas grandes conversões: **o amor pela filosofia**.

Em *Confissões*, Agostinho relata como, por volta dos seus 17 ou 18 anos, ocorreu a sua paixão pela filosofia. No curso de seus estudos retóricos, um dia lhe caiu nas mãos um diálogo de Cícero,

Hortênsio. Por esse tempo, por insistência da sua mãe Mônica, ocupara-se com os textos sagrados do AT, cujo estilo entendeu ser decepcionante se comparado com o de Cícero. Mas se seu interesse antes estava na beleza do estilo do filósofo romano, agora havia um acontecimento novo, pois a leitura de *Hortênsio* o empolgou de tal modo que pensou em imediatamente devotar-se por inteiro à filosofia. Nesse época, a filosofia, fosse qual fosse, não era algo meramente acadêmico, mas expressava uma sabedoria da vida em que se uniam os aspectos teóricos e práticos. Dedicar-se à filosofia era assumir um estilo de vida correspondente. Por isso, aliás, entende-se que a evolução intelectual de Agostinho seria a primeira experiência existencial de conversão, isto é, à medida que assumia uma determinada filosofia o fazia com paixão e ardor e o levava às últimas conseqüências. Pelas experiências da sua própria vida, uma questão o atormentava: "**qual é a origem do mal?**". Por conseguinte, tudo indicava ao jovem Agostinho que uma filosofia verdadeira tinha que responder a essa questão. E isso o levou ao maniqueísmo, que, aliás, tinha para ela uma resposta simples e cabal.

1.17 Maniqueísmo

O maniqueísmo era uma das concepções filosóficas e religiosas mais populares daquela época. Era um legítimo herdeiro do gnosticismo e, portanto, mais uma seita herética. Fundada pelo grande teólogo e pregador Mani, a sua doutrina e liturgia tiveram uma recepção fanática, que para preservar-se adquiriu as caraceterísticas das sociedades secretas, como a maçonaria ou o pitagorismo. Seus missionários estabeleceram uma gigantesca rede de contatos e assim expandiram sua concepção do mundo por uma vasta região que ia desde a Península Ibérica até as fronteiras da China. Pela posição geográfica, em Cartago, o maniqueísmo era bastante vivo e atuante. Sua convicção era tamanha que se autoproclamaram como "os eleitos". E Agostinho logo se tornou um "ouvinte" entre os maniqueus. Seu vínculo com ele foi tão forte que durante nove anos conviveu com essa seita, apesar dos apelos incessantes da mãe católica e dos perigos que corria junto daqueles que viviam à margem do império e da Igreja.

Um apecto do maniqueísmo, próximo da gnose, aliás, é a recusa do AT. Porém, o que chamara mais a atenção de Agostinho era que a doutrina maniquéia basicamente sustentava que há dois princípos básicos que regem os homens e o mundo: o princípio do bem e o do mal. E, portanto, a existência do reino da luz e a do reino das trevas. Os seres humanos que vivem sob o princípio da luz têm a alma pura e boa, os outros têm a alma envolta nas trevas do corpo com suas carências, egoísmos e prazeres passageiros. A luz é imóvel em sua pureza, mas as trevas tendem a avançar sobre ela. Essa conquista sobre o âmbito do bem é a ação do mal. O mal surge com o enfraquecimento do bem do mesmo modo que a luz é enfraquecida pela escuridão. Esse é o ensinamento básico que todo maniqueu deve saber. Ele é simples e direto e não é por acaso que foi um dos motivos do sucesso dos maniqueus.

E Mani legou a seus seguidores não só esses princípios, mas também uma liturgia em que dominava principalmente as cerimônias de purificação pela luz. Assim, um dos ritos de iniciação do crente maniqueu estava em envolvê-lo em luz. E assim a luz solar ou de velas era uma representação externa do que acontecia na interioridade da sua alma. Pode-se imaginar como isso calou fundo em Agostinho que, em meio à confusão teórica e aos pecados juvenis, ansiava por livrar-se do pecado e do mal. Os maniqueus ensinavam que pela vida simples, sóbria, pelo jejum etc. poder-se-ia preservar algo de puro que fizesse diante dos apelos mundanos. Até hoje a expressão "maniqueísta" guarda um significado original que ou se está do lado de Deus ou do diabo, ou do bem ou do mal, ou da luz ou das trevas, isto é, a complexidade das mediações tende a ser rapidamente eliminada. **Isso leva ao sectarismo mais fanático.** E não foi diferente para o jovem Agostinho, que, num determinado momento da vida, tinha uma resposta para o problema mal formulada por uma doutrina em que se apoiar. Agarrou-se a ela como um náufrago na tábua da salvação.

Assim, quando levou o maniqueísmo para Tagaste e logo, entre seus amigos, formou um círculo de seguidores seus. Sua filosofia prática da vida era não menos estóica do que pregara Zenão de

Cicio, no Pórtico. A pureza da alma é uma conquista diária que se consegue com o sofrimento do corpo, mas muito mais do que o estoicismo, aqui está envolvido o cristianismo. E na cristologia maniqueísta destaca-se muito mais a crucificação do que a ressurreição. **Só através do sofrimento do Messias pôde haver salvação para o mundo**. Só através dele justifica-se que Jesus seja a luz do mundo.

A cristologia maniquéia, porém, tem como base os dois princípios antagônicos. Porém, ao privilegiar o sofrimento, o caráter pérsico aqui sofre uma mutação, pois se o mal é danoso, ele só pode sê-lo diminuindo a presença do bem. O mal é, então, um princípio mais ativo do que o bem. Isso logo colaboraria para afastar Agostinho do maniqueísmo. No entanto, foi um outro acontecimento que sacudiu seu sectarismo exarcebado. Foi quando um dos líderes maniqueus, Fausto de Milevo, aportou em Cartago, no ano de 383. Fausto era um pregador maniqueu de grande fama por seu conhecimento geral. Já nos primeiros debates com esse homem, Agostinho decepcionou-se. Sua erudição era duvidosa. Seus conhecimentos literários também deixavam a desejar. E isso não se devia à formação autodidata de Fausto, mas a algo que na doutrina maniqueísta mais lhe incomodava. Era uma religião que, com princípios simples e rígidos, carecia de flexibilidade. A polêmica era eliminada pelo sectarismo dogmático. Porém, chegou um momento em que se lhe tornou impossível manter-se nele, e, nas palavras de Agostinho, "resolvera ir me contentando com ela, caso não encontrasse outra melhor. No entanto, conservava-a com frouxidão e negligência" (*Confissões*, cap. V, 10, 18).

A educação inicial de Agostinho, feita no cenário da civilização romana e onde cada vez mais se introjetava a formação cristã latina, foi feita principalmente seguindo os cânones retóricos, isto é, era uma educação que potencialmente preparava os jovens para as lides jurídicas. Se o centro da cultura filosófica grega era o mercado, na cultura romana era o fórum. No entanto, o mundo letrado dos advogados é também feito por bons professores. E Agostinho resolveu ser um deles. Porém, como todo jovem ambicioso da sua cidade, para ser um bom professor de retórica, tinha de abandonar o provincianismo de Tagaste e ir preferencialmente para a Itália. Mesmo com as orações de Mônica, ele todavia continuou maniqueu. E foi

com o auxílio de Romaniano e através da rede de contatos da seita que Agostinho viajou para Roma, onde chegou em 383.

A sua estada em Roma, porém, decepcionou-o. Encontrou ali alunos relapsos e que não pagavam seus honorários. Durante esse ano, a corte imperial de Milão solicitara a Símaco, o prefeito de Roma, que selecionasse um mestre em retórica para escrever os discursos do imperador. Foi então que os amigos maniqueus de Agostinho acorreram ao seu auxílio e, usando da sua influência, conseguiram-lhe o emprego. Sua estada em Milão foi decisiva, pois aí se encontrou com o bispo Ambrósio, conseguiu um casamento de conveniência com uma católica (que, aliás, não se consumou com sua conversão à Igreja) e acentuou suas dúvidas pós-maniquéias com a leitura dos acadêmicos, isto é, dos céticos. Embora tenha se tornado um maniqueu negligente, pode-se imaginar que sua breve conversão ao ceticismo funcionou como uma terapia ao dogmatismo estreito dos "eleitos".

1.18 O Ceticismo

A relação de Agostinho com o maniqueísmo, porém, não apagara de todo a influência ciceroniana. Apesar dos anos em que se tornara ouvinte dos "eleitos", ele continuou lendo outras obras de Cícero, especialmente aquelas inspiradas no ceticismo. A decepção com o maniqueísmo o jogou precisamente no seu oposto. E foi, então, dominado pela desconfiança e pela dúvida de que se possa explicar qualquer coisa. **Nesse momento da juventude encontrou-se em pleno niilismo**, isto é, não só não tinha se convertido à fé cristã, como ainda se convencera de que não se pode racionalmente justificar nada. E de tal modo aderiu ao ceticismo que continuou marcado por ele pelo resto da vida. Muito depois desses jovens anos, continuou buscando respostas adequadas às objeções céticas, ou seja, a academia platônica que, na época do helenismo, ficara conhecida como Nova Academia, desembocara precisamente naquilo que o filósofo ateniense criticara já nos sofistas: a incapacidade de explicar o mundo.

Depois da sua crise maniqueísta, Agostinho, tal como muitos jovens de hoje, continuou na filosofia desconfiado com o *status quo* das explicações do mundo em que vivia. E não seria diferente

para quem essas questões calavam fundo, pois, mesmo em meio aos prazeres da vida, já se encontrava buscando um sentido para ela. E o que poderia ser-lhe mais provocante do que a assombrosa posição cética de que nada pode ser explicado? Mas se as dúvidas céticas são importante etapa para quem almeja a verdade, ela própria não pode se impor como verdade sem autocontradição. Dizer-se "nada se pode saber" não é uma pretensão de verdade? A posição cética, portanto, faz parte da busca pela verdade. **E, à medida que Agostinho entendeu que o ceticismo é sempre posterior às grandes concepções do mundo, o seu amor à filosofia levou-o a buscar explicações mais dogmáticas.** Se o ceticismo é sempre parasitário das doutrinas que questiona, então é mister buscar algo mais essencial. E assim a posição cética deve ser superada por concepções mais abrangentes que inclusive a expliquem, isto é, por concepções do mundo que delineiem respostas à pergunta: "de onde provém o ceticismo?". A resposta a essa pergunta não pode ser dada pelo ceticismo sem que este se converta naquilo que nega, isto é, numa doutrina.

Na sua passagem por Milão, Agostinho encontraria uma resposta mais consistente ao ceticismo à medida que, afastando-se da Nova Academia, entrou em contato com o pensamento dos genuínos herdeiros da velha academia de Platão: os neoplatônicos. E aqui surge um grande intelectual decisivo não só na trajetória de Agostinho, mas no rumo que a própria Igreja tomaria nos próximos mil anos; trata-se de Ambrósio, o bispo de Milão.

1.19 Ambrósio e o Neoplatonismo

Ambrósio foi canonizado e faz parte do rol dos doutores da Igreja. E isso tampouco foi por acaso. Fazia parte da elite intelectual do império romano que se converteu ao cristianismo. Tivera uma excelente formação que lhe deu acesso à cultura pagã e lhe permitiu dominar perfeitamente o grego. Isso lhe faciltou lidar com autores da patrística latina e grega. Não conhecia apenas em latim, como Agostinho, mas ia além deste, podendo ler Homero, Platão e Orígenes no original. Mas foi a leitura cristianizada dos neoplatônicos e, também o contrário, a leitura neoplatônica do cristianismo que o tornou famoso e admirado pela comunidade católica milanesa.

Agostinho e Mônica logo foram seduzidos por ele. Mônica, por sua devoção; Agostinho, por seu domínio de Plotino e de Porfírio. E a sua habilidade de, a partir desses filósofos pagãos, reconfigurar o espiritualismo do AT permitiu a Agostinho livrar-se de um dos grandes preconceitos maniqueus e gnósticos. Mas foi seu grande conhecimento de Plotino e das Sagradas Escrituras que abriu acesso às profundezas da alma humana, pois, se o mundo é ordenado e racional, o princípio que o rege, o Uno, não pode ser explicado. Bastou-lhe, então, substituir o Uno por Deus, pois, se este se mostra apenas precariamente nos seres criados, é porque só pode ser alcançado através do mergulho da alma humana em si mesma. Deus pode ser vislumbrado quando a alma, afastando-se das impurezas do corpo e do mundo, e ascendendo para estágios superiores de conhecimento, pode, por fim, contemplar-se a si mesma no máximo da sua pureza. A busca pela verdade envolve, portanto, a conquista gradativa da interioridade mais profunda do homem. E, embora, isso tenha um forte caráter místico, para chegar-se até a sua intimidade mais íntima, o homem acaba envolvendo-se num drama consigo mesmo, que, aliás, é o que precisa ser curado, **pois o desejo de verdade tem de culminar no fim de todos os desejos**. Como cristão, porém, Ambrósio era versado nas epístolas paulinas, que Agostinho passou a ler com mais seriedade, pois nelas pôde encontrar tanto uma mística quanto a dramaturgia da busca pela superação das trevas da carne. Um dos eventos mais conhecidos foi o da sua conversão. Estava ele em meio a uma discussão com seus amigos quando ouviu uma voz que provinha da casa ao lado e que repetia "Toma e lê, toma e lê" (*Tolle, lege, tolle, lege*) e entendeu-as como um aviso da Providência para que abrisse precisamente o livro que tinha ao seu alcance. Abriu, então, a Bíblia na passagem de Epístola aos Romanos (13, 13s): "não em orgias e bededeiras, em concubinato e libertinagem, em rixas e ciúmes, mas revesti-vos do Senhor Jesus Cristo e não façais caso da carne para lhe satisfazer os apetites". Ao término da leitura, a luz de uma certeza inabalável inundou-lhe o coração (*Confissões*, VIII, 12, 29) (DROBNER, 2003, p. 403).

Santo Ambrósio ao centro sendo batizado. Figura retirada de: <http://www.wga.hu/art/g/gozzoli/4gimigna/2/11scene.jpg>

Ora, para alguém que havia colocado como objetivo de vida a procura pela verdade, essas dicas paulino-platônicas do bisbo Ambrósio foram das mais relevantes. A partir de então, uma parte

considerável dos seus escritos tratará da defesa da unidade e da imortalidade da alma.

Foi na posse dessas novas aquisições que Agostinho, no outono de 386, acompanhado de Mônica, do irmão mais velho, de Adeodato, de Romaniano e do filho deste, partiu para o que se convencionou chamar de "retiro espiritual" para Cassicíaco, uma pequena ilha no lago Como, frente aos Alpes. Esse período de ócio, porém, foi extremamente rico em discussões e gerou muitos dos diálogos famosos, como *Contra acadêmicos, De Beata vita e Solilóquios*, entre outros. Essas obras consolidaram o seu sucesso como mestre e escritor, mas indicam também como sua retórica estava cada vez mais tomada por preocupações filosóficas e teológicas que, por fim, e para a felicidade da mãe, levou-o, na Páscoa de 387, à conversão ao catolicismo. Mas se no plano espiritual sua vida adquirira um sentido e a partir daí se lhe delineara um futuro promissor, sua vida pessoal não se enquadrava à corte imperial. Era preciso voltar à África.

Em sua viagem para o Sul ficaram retidos em Óstia, às margens do Tibre, pois a guerra civil romana chegara lá. E o imperador rebelde Máximo havia imposto um bloqueio àquela região. Foi esse um acontecimento de triste memória para Agostinho porque ali Mônica morreu e foi sepultada. Em *Confissões* ele relata suas últimas conversas, sua aparente indiferença inicial com o falecimento e seu posterior mergulho na dor e no luto. Desolado e sem alternativas, Agostinho teve de voltar a Roma e aguardar que fosse interrompido o bloqueio. Só então viajou para onde alguns anos antes enviara a sua amante.

Chegou a Cartago em 388, mas não mais para repetir os festejos da juventude, pois as preces da mãe foram finalmente atendidas e ele se tornora um católico devoto. Logo, porém, estava outra vez na sua cidade natal onde a comunidade de amigos que o seguiram na sua aventura maniqueísta agora o acompanhavam em debates filosóficos cada vez mais marcados pela cultura e pela fé cristã.

Hoje resulta difícil entender o clima espiritual e intelectual de uma cidadezinha como Tagaste, no Norte da África, nos fins do século IV. Num primeiro momento, o retorno de Agostinho à sua

cidade ainda estava marcado pela influência mística neoplatônica que o afetara em Milão. Agostinho viveu dois anos em estado mais contemplativo. Possivelmente porque a morte da mãe logo foi seguida pela morte de Adeodato e de um dos seus grandes amigos. Suas inquietações espirituais o fizeram refugiar-se nas cercanias da cidade, e, pela primeira vez, começou a sonhar com uma vida num mosteiro. Esse sonho mais tarde realizou-se nos mosteiros agostinianos.

A sua fama, porém, já se espalhara pelas igrejas africanas. E em 391, ele chegou a Hipona, cidade que ficaria para sempre marcada no seu nome. Era, como as outras, uma cidadezinha portuária que tinha fortes traços de uma longo história de colonização romana. Sua vida política, jurídica e mesmo religiosa dependia de Cartago. Havia, porém, por essa época resquícios de uma antiga era de prosperidade econômica não apenas comercial, mas agrícola. Na época em que Agostinho aportou lá, a cidadezinha, muito mais do que rixas e arruaças de marinheiros, estava marcada por intensas e apaixonadas disputas religiosas. A Igreja católica estava em luta não só com as antigas religiões pagãs locais, como também com a romana sobrevivente. Lutava também com as heresias. Hoje elas estão praticamente extintas e fazem parte da história do cristianismo, mas naquela época pululavam por toda a parte. Não era diferente em Tagaste e em Hipona, onde, aliás, os católicos eram uma minoria quase excluída. O fenômeno crescente das seitas evangélicas é o que mais se aproxima do que ocorria naquele tempo, embora essas tenham como cânone a conexão entre o AT e os quatro evangelhos, o que as faz nesse sentido herdeiras das lutas da Igreja. Entre as seitas que, na África setentrional, atacavam o dogma católico estavam o maniqueísmo, o donatatismo e o pelagianismo. O bispo Agostinho as enfrentou desde uma posição muito mais privilegiada, levando-se em conta que a religião cristã havia sido aceita e incorporada ao império. A época dos martírios, como de Orígenes, havia há muito ficado para trás.

Em 393, reuniu-se em Hipona o Concílio Geral da Igreja da África, quando os bisbos e os clérigos puderam ver de perto a eloqüência e o domínio das Sagradas Escrituras por Agostinho, o que lhe aumentou a admiração e o prestígio junto a Valério, o arcebisbo

local. Agostinho, que se havia feito padre, tornou-se, em 395, por influência e proteção de Valério, bispo de Hipona. Embora nunca deixasse de alimentar seus sonhos de vida monacal, a sua atividade prática, desde então, ocupou seus dias. Não só se ocupou com as atividades administrativas da diocese, mas com a sua ação missionária, que, aliás, era completada com os seus ataques aos hereges.

1.20 Confissões

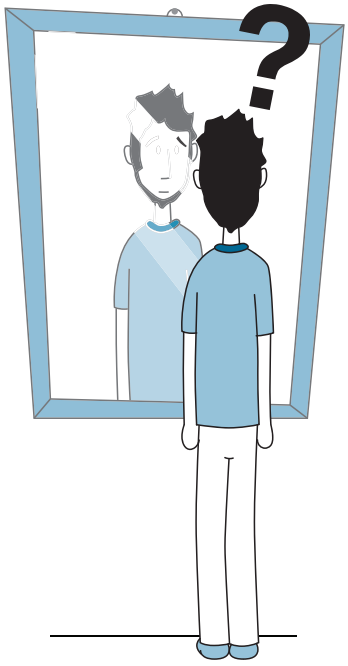
Ao tornar-se bispo, Agostinho multiplicou seus virulentos ataques aos falsificadores da "verdadeira religião". Esses conflitos "externos" continuaram, porém, acompanhados por sua dramaturgia pessoal "interna". Porém, o seu sonho de uma vida dedicada aos estudos e puramente contemplativa em que se combinavam a mística neoplatônica com a mística paulina tornou-se, segundo o biógrafo Peter Brown, num "futuro perdido", ou seja, Agostinho não pôde livrar-se da sua sina, isto é, do seu desejo de sentir-se pleno, pois mesmo a sua conversão pôde todavia ser entendida como expressão da sua antiga ânsia pela verdade, uma ânsia que, pela finitude humana, acaba jogando por terra toda ilusão de tranqüilidade. Sobre esse assunto, vale a pena retomar aqui as palavras de Brown:

> Com efeito, Agostinho nunca chegaria à realização que, a princípio, julgara ser-lhe prometida por um platonismo cristão: jamais imporia uma vitória da mente sobre o corpo em si mesmo, jamais atingiria a absorta contemplação do filósofo ideal. Era a mudança mais drástica que um homem podia ter de aceitar: implicava nada menos do que a renúncia ao futuro brilhante que ele julgava haver conquistado em Cassicíaco. Reduzir tamanha mudança, como fizeram alguns estudiosos sistemáticos, a uma rejeição do 'neoplatonismo' e à descoberta de um cristianismo 'autêntico' equivale a banalizá-la. O molde em que Agostinho vertera sua vida de convertido era capaz de abrigar cristãos instruídos de temperamentos diferentes, em diferentes partes do mundo romano, durante toda a vida deles. Agostinho, no entento, rompeu esse molde em uma década – em parte, suspeita-se, porque tal molde não podia suportar o peso terrível das sua próprias expectativas. Em dez anos, a reflexão séria e a experiência amarga transformaram sutilmente toda a qualidade da sua vida; e, acompanhando essa mudança profunda, podemos avaliar o impacto das novas idéias que se impuseram a Agostinho quando, por volta de 397, ele se sentou para reexaminar e reinterpretar

> sua vida pregressa nas *Confissões*. É que Agostinho passaria vorazmente de um problema a outro: o que talvez houvesse começado como a perigosa desilusão de um perfeccionista emergiu, nas *Confissões*, como uma nova visão do homem, uma reavalição das suas potencialidades, uma descoberta empolgante e profunda das verdadeiras fontes de suas motivações. (BROWN, Peter. *Santo Agostinho* – uma biografia. Rio de Janeiro: Record, 2005. p. 182)

Poder-se-ia, porém, indagar a Brown se precisamente Agostinho sem optar pela via puramente mística ou apenas pela via das experiências mais amargas não acabou sintetizando ambas no cenário da tensão tipicamente cristã. E, assim, o que Agostinho revela, em seu livro, não é apenas um relato das vicissitudes da sua vida pessoal e intectual, mas algo que, incorporando o neoplatonismo e a literatura clássica, diz respeito à essência do cristianismo.

E pensamos assim porque, se todas as obras de Agostinho têm fortes vínculos com a sua situação existencial, em *Confissões*, mais do que em qualquer outra, ele investiga a sua vida desde as tensões que a fé cristã já havia inserido nela. Nessa obra, Agostinho, ao abrir seu coração para Deus, abre-o também para os homens. **Ao revelar os segredos íntimos da sua constante luta contra o mal e tudo aquilo que impedia de avançar em suas exigências de verdade, acaba mesmo por abrir e revelar, como ninguém antes o fizera, o coração da humanidade cristã para si mesma**. Nesse sentido, essa obra não é dirigida aos outros, pagãos ou hereges, mas àqueles que viviam os conflitos entre o espírito e a carne dentro de um cenário cristão. A partir das *Confissões*, a humanidade cristã não poderá mais trilhar o caminho da ingenuidade que pretendesse situá-la num lugar isento do mal e das tentações deste mundo, mas cada cristão, por isso mesmo, tem de, a cada dia, retomar a auto-exigência de não deixar que a vontade esmoreça na busca da salvação. Nessa busca, as fortes imagens do passado, na memória e no hábito, retêm os momentos em que a vontade pessoal lutava para afastar-se da forças da maldade, que atingem e tendem a corroer a alma humana. A luta pela salvação é posta nos termos da vontade de superação. E nada disso tem a ver com a soteriologia de um deus neoplatônico, distante, desconhecido e sem face humana. Ao contrário, a promessa da beatitude final está posta no horizonte, mas não se chega lá, sem carregar, retomando as



A constante busca pelo o que somos.

palavras de Tertuliano, a "carne sofrida de Cristo"; isto é, sem que cada cristão, em sua busca de transcendência, **torne-se radicalmente num problema para si mesmo**. Problematizar-se a si mesmo é o modo de mergulhar fundo na alma e lá encontrar indícios da palavra de Deus, mas aí se instaura um coflito entre a exigência de interioridade e os apelos e as seduções do mundo exterior, de fugir de si, de vagar para longe das intimidades do coração. Com isso Agostinho vai muito além da gnose e do neoplatonismo com sua alma cosmológica, abstrata e indiferente. A ordem do mundo é importante, mas nada pode contra as intermitências do coração. Mesmo os erros não são uma mera queda no mal, fazem parte da busca que se situa no âmago da condição humana: "Se erro, sou" (*Si fallor sum*). O impacto de *Confissões* se deve precisamente a isso: ao expor-se a si mesmo, Agostinho revela a dramaturgia que atinge a todos os autênticos cristãos.

1.21 O Donatismo

Como bispo de Hipona, Agostinho passou a sua idade madura dividido entre as tarefas paroquiais, a arbitragem em disputas judiciais, as viagens pelo interior onde visitava os velhos amigos de Tagaste e Cartago que haviam se tornado bispos de lugares distantes e, é claro, sem deixar de participar dos conflitos com os hereges donatistas e maniqueístas. A igreja donatista disputava ombro a ombro com a católica a hegemonia doutrinal e espiritual. Possivelmente cada uma delas contava, naquela região, com aproximadamente 300 bispos, o que mostra o quanto a sua disputa era acirrada. Agostinho, investido da autoridade de bispo e assumindo cada vez mais o dogma católico, nas suas palavras: "Falo com a voz da Igreja" (*Voce ecclesiae loquor*), não tardou a confrontar-se com os "partidários de Nonato", bispo rebelde de Cartago. Porém, conforme Brown, a Igreja católica era então uma "reserva de segurança e limpeza num mundo regido por forças demoníacas". Assegurados no crescente poder eclesiástico, Agostinho e seus colegas partiram para uma ofensiva contra os donatistas. **Essa versão do cristianismo se achava a mais pura e, portanto, a mais próxima dos ideais dos evangelhos. Porém, como sempre, todo o ideal de pureza desemboca no exclusivismo e no fanatismo**. A ação de Agostinho

contra eles já mostra a habilidade com que a Igreja lidará com esses assuntos e que a tornará "universal", isto é, a sua "**capacidade de absorver o mundo sem perder a identidade**". A ação de Agostinho não se restringia apenas às polêmicas orais e escritas, mas contou com a ajuda da polícia e das autoridades judiciárias. Em menos de dez anos a cisma donatista começou a desaparecer e junto com ela as suas igrejas. E, assim, dosando os seus conflitos internos junto com o constante zelo nas ações externas, a Igreja, mesmo como percalço da Reforma e das subseqüentes subdivisões evangélicas, atravessou os milênios. E, se tiver paciência e ousadia, poderá possivelmente ver o que Agostinho viu no donatismo, isto é, ver esses grupos esfacelarem-se ***"numa porção de migalhas"***. Embora, nesse caso, o bispo de Hipona tenha partido da contemplação para a ação, que, aliás, em grande parte consistia em caricaturar e difamar o donatismo, em desfigurá-lo diante da recepção de um povo analfabeto, tornando-o motivo de suspeita e desconfiança, ou seja, ali, em meio ao povo simples do interior onde o donatismo crescera, ali ele também teria de ser desmascarado, inclusive com as armas da retórica. E a campanha de Agostinho não parou enquanto ele não viu destruidas as igrejas donatistas. É importante lembrar que os donatistas também tinham uma ala radical, os circuncilhões, que se recusavam qualquer tipo de conversação e acordo.

Se os donatistas pretendiam manter-se isolados na sua pureza, a Igreja, para Agostinho, tinha de abranger a totalidade das sociedades humanas. Brown (op. cit., p. 273) esclarece esse assunto: "Enquanto a visão donatista da Igreja tinha uma certa consistência de rocha, a Igreja agostiniana parecia uma partícula atômica: era feita de elementos móveis, um campo de tensões dinâmicas" (BROWN, op. cit., p. 255, p. 263-264, p. 269)

Uma parte considrável da obra agostiniana é dedicada a combater o cisma donatista. Já em 393, ele escrevera *Salmos contra o partido donatista*, em que, em termos populares, contava a sua versão da história e dos erros dos donatistas, conclamando-os à reintegração, mas pelo jeito não foi ouvido, pois, em 400, dirige contra eles o *Do batismo*, em que combate o fanatismo purista do donatismo que partia do pressuposto de que só os clérigos isentos de pecados poderiam exercer cargos e ministrar os sacramentos. Agostinho refuta essa posição distinguindo entre a validade e a eficácia do sacramento, ou seja, embora o sacramento ministrado por ministros indignos possa comprometer a sua eficácia, no batismo, seja quem for que administre esse sacramento é, ao fim e ao cabo, Cristo que batiza, ou seja, no fundo não interessa quem profere "Eu te batizo em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo", pois quem o faz batiza "em nome do Senhor".

Também o ideal de pureza donatista da eclesiologia é contestado em *Da unidade da Igreja* e igualmente refutado por Agostinho. Os donatistas defendiam o argumento de que a Igreja só poderia ser pura e santa se seus membros também o fossem. Contra isso, Agostinho estabelece a distinção de que a santidade da Igreja está no "Corpo de Cristo", mas que seus membros, como seres humanos, decaídos desde Adão e por suas limitações daí decorrentes, estão sujeitos à pecaminosidade. Segundo Drobner, mais tarde Agostinho desenvolveu uma eclesiologia baseada numa tríplice noção de comunidade, pois "a Igreja terrestre como comunhão dos santos (*communio sanctorum*) consistiria de bons e maus, sem que isto impeça a santidade do Corpo de Cristo; os que já faleceram em Cristo formariam a outra parte do Corpo de Cristo, a comunhão dos justos (*communio iustorum*); **e a Igreja escatológica, como comunhão dos predestinados (*communio praedestinatorum*), compreenderia todos aqueles que foram chamados à salvação** (*A cidade de Deus*, XX, 9) (DROBNER, op. cit., p. 411).

A intensa atividade panfletária e doutrinária de Agostinho, porém, não foi algo isolado. A paralisia fanática do donatismo, como a do maniqueísmo, foi sendo vencida pela tradição missionária da Igreja, que, aliás, não titubeou a, nesse caso, realizar conversões forçadas de milhares de donatistas, uma ação, aliás, orquestrada em conjunto com os poderes seculares estabelecidos. Os imperadores romanos que havia um século antes tinham-na perseguido, agora eram seus maiores aliados na luta contra seus inimigos: os pagãos, os judeus e os hereges. A Igreja agostiniana tem de resguardar o que é sagrado, é certo, mas, como vimos, isso não quer dizer que ela seja uma instituição totalmente pura, pois, como os homens que a compõem, está num permanente processo de construção.

Uma construção, aliás, feita em meio a uma convulsão civilizatória. Porém, a civilização romana mudara radicalmente. E, como se isso já não fosse um acontecimento decisivo, a ameaça bárbara se aproximava no horizonte. Com o saque de Roma, por Alarico, em 410, a aliança entre o império romano e a Igreja sofreu um percalço, pois as autoridades imperiais, com a atenção dirigida ao perigo dos bárbaros, aliviaram sua presença na África. Isso teve sérias repercussões na luta contra o donatismo, pois as restrições

que praticamente o haviam reduzido a uma seita ilegal foram suspensas. Para o império, o perigo bárbaro era muito maior do que essa rivalidade. Era, afinal de conta, uma rivalidade interna em que os dois grupos tentavam justificar serem os herdeiros de São Pedro e do que supunham ser o verdadeiro Evangelho e a verdadeira liturgia. E, assim, o cisma que havia sido quase extinto nos anos 390 e seguintes, agora retornava com força. Só para se ter uma idéia, em maio de 411, por ordem do imperador, os dois grupos de cristãos se encontraram para acertar as contas numa disputa pública que acabaria por selar a história da Igreja e, possivelmente, do mundo ocidental. Pois uma vitória do donatismo na África certamente se espalharia pelo Mediterrâneo e chegaria a Roma. Em Cartago, no ano 411, encontraram-se bispos vindos de toda a África. Para a condução dessa disputa foi nomeado Marcelino, um católico fervoroso. O resultado, apesar da brilhante atuação dos bispos donatistas sobre o procedimento inquisitorial dos católicos contra eles, foi a favor dos católicos. Possivelmente, o que decidiu a questão foi a astúcia da igreja oficializada junto com a sua doutrina que descartava o radicalismo e o ideal de pureza dos donatistas. Marcelino, como era de se esperar, deu como vitoriosa nessa disputa a facção que ele próprio representava. **E esse foi um dos fatores determinantes que garantiu a unidade da Igreja nos séculos vindouros**.

À vitória dos católicos no âmbito judicial, porém, seguiu-se uma onda de violência dos dois lados. E, mais uma vez, os donatistas foram levados ao desespero. Muitos dos seus bispos e seguidores mais populares e fanáticos, resistentes a uma adesão forçada à Igreja, **responderam com uma leva de suicídios**. Esses eventos levaram à extinção do donatismo. A participação de Agostinho, numa das reuniões em 411, com um brilhante pronunciamento contra essa seita cismática colaborou muito para isso. Porém, nessa ocasião, o bispo de Hipona já estava envolvido em outras disputas. Com o saque de Roma, muitos intelectuais romanos pagãos se deslocaram para Cartago disseminando sua concepção conservadora do mundo; também ali começou a chegar a impactante versão do cristianismo feita por Pelágio e seus seguidores. Porém, como sempre, qualquer grande movimento intelectual importante

não poderia, por parte de Agostinho, ficar sem uma resposta dura e à altura. A sua velhice foi ocupada por novas missões desse tipo. Ele ainda iria enfrentar mais alguns dissidentes e hereges, como o pelagiano Juliano de Eclano, os monges de Hadrumeto e Massilia, o arianismo e o caso do monge Lepório, cujo pensamento acabaria sendo conhecido como um tipo de "pré-nestorianismo".

Décadas antes do monge heresiarca Nestório, Lepório defendera a tese da dupla natureza de Jesus Cristo. Por volta de 428, Lepório tornou pública sua recusa de que Jesus Cristo tivesse nascido de uma mulher, que tivesse sofrido na cruz e que, por fim, tivesse sua divindade se misturado com a espécie humana. Como os gnósticos, recusava-se a misturar a pureza do Salvador com o homem pecaminoso. Fora excomungado por causa disso. Para Agostinho, esse excesso de pureza poderia fazer com que o Filho acabasse se dividindo em dois filhos. Agostinho conseguiu convencer Lepório, afastando-o desse engano e facilitando-lhe o reingresso na Igreja. Antes desse debate, Agostinho já vinha se defrontando com oposições dentro da Igreja à sua própria teologia.

Os monges Hadrumeto, por volta de 418, recepcionaram criticamente a doutrina da graça agostiniana. Segundo eles, essa doutrina colocava em questão a fraternidade dos cristãos, pois, se tudo depende da vontade de Deus, a vontade do homem se torna irrelevante, inclusive a de vida em harmonia e amizade dentro de um mosteiro. **Agostinho respondeu prontamente distinguindo entre a graça divina antes e depois do pecado original.** Antes dele, a graça atuava diretamente sobre a criação, depois, ela enfrenta a resistência pecaminosa do homem, ou seja, não se nega a vontade humana de fraternidade, mas, como a graça já não atua diretamente, nem sempre se pode compreender o modo como se manifestará.

Já os monges de Massilia (Marselha) colocaram-se frontalmente contra a doutrina da graça. Os monges gauleses rejeitavam o excessivo valor dado à graça em relação às virtudes e às obras humanas. Agostinho respondeu-lhes que, obviamente, se se eliminasse totalmente a vontade humana, então não se poderia acusar o homem de erro e pecado. No entanto, chamou a atenção dos monges de que também se deveria evitar o erro pelagiano, que atribuía unicamente ao homem os méritos da auto-redenção. Até bem depois da

morte de Agostinho, os monges gauleses recusaram-se a admitir a teologia agostiniana da graça e da predestinação. Em 529, porém, os recalcitrantes desse movimento foram condenados pelo que mais tarde foi chamado de ***"semipelagianismo"***.

É uma teoria teológica cristã que trata principalmente da salvação. Ensina basicamente que o ser humano é salvo exclusivamente por Deus mediante a graça, mas que a salvação partiria somente da inciativa da boa vontade no coração do homem para com Deus. (DROBNER, 2003, p. 416, 417)

Porém, nesses anos derradeiros, o combate de Agostinho foi levado a cabo principalmente em duas frentes: uma contra romanos cultos que insistiam em seu paganismo recalcitrante e conservador, a outra contra Pelágio, um influente teólogo cujas idéias desviavam-se do núcleo da doutrina cristã. Mesmo depois da Conversão de Constantino, o paganismo todavia persistia não apenas em Roma, mas em todos os lugares da vasta civilização. É uma ilusão crer que ele teria desaparecido, da noite para o dia, apenas com a conversão do imperador e dos nobre romanos. Nesse sentido, a tarefa missionária cristã ocupou Agostinho e seus colegas clérigos por toda a vida, com seus combates internos às heresias e aos cismas, e os externos, como a polêmica contra os pagãos cultos que o motivaram a redigir sua obra mais impressionante.

1.22 Rumo à obra *A Cidade de Deus*

A cidade de Deus é a obra mais extensa de Santo Agostinho. Só não é a mais famosa porque seu tamanho a reservou à leitura de poucos e determinados. Ao modo de São Tomás, séculos depois, ela pode também ser considerada como uma suma contra os gentios. Nela, a tensão interior das *Confissões* dá espaço para uma tensão exterior, isto é, a tensão entre a Babilônia mundana, a cidade dos homens, e a nova Jerusalém cristã do futuro. A cidade dos homens é móvel e instável. Porém, apesar dos seus vícios e maldades, a virtude que reside nela é um indicativo de que a humanidade não foi abandonada por Deus, que, aliás, enviou o seu Filho para redimi-la. **Ao contrário da profissão de fé fanática dos donatistas no reino de Deus, há coisas boas neste mundo**; uma boa comida, os lençóis limpos de um hotel para o viajante cansado, a paisagem marítima num dia de verão, a beleza das montanhas e a inocência das crianças, a leitura de um bom livro, o pipilar dos pardais e o gorjeio da pombas no telhado, um bom copo de vinho e uma refeição feita com dedicação etc. Isso vale também nas leis que os homens estabelecem para o seu convívio social. **Sim, há coisas boas nos governos humanos. Po-**

rém, mesmo assim, estes se movem em meio à penumbra provocada pela falta de fé e pela ignorância. Desse modo, a cidade dos homens é apenas uma sombra da cidade de Deus. Jesus afirmara claramente que seu reino não é deste mundo. Por isso, a tensão que cada cristão suporta entre o "estar em Cristo" e o esmorecimento na concupiscência mundana é agora também colocada nos termos do conflito entre a nova Jerusalém e a velha Babilônia, entre o que leva a cristandade na direção da libertação e da redenção futura e o que a retém na escravidão dos governos mundanos.

A queda de Roma não foi o motivo central da redação desse livro, mas dificilmente se pode deixar de considerar a influência desse acontecimento no pensamento agostiniano. Para Agostinho, não se tratava apenas de responder aos romanos pagãos e cultos, mas de justificar a fé cristã diante do curso deste mundo. Nessa obra munumental, portanto, Agostinho mostra aos eruditos romanos seu vasto domínio da cultura e da língua de Cícero e Virgílio, mas para mostrar que não era mais possível voltar ao paganismo, pois uma nova e mais decisiva verdade agora se instalara no mundo, uma verdade a partir da qual, aliás, podia-se ver e interpretar as figuras do passado como meras preparações para o seu advento. Pois esse mundo que, cem anos depois da Conversão de Constantino, os homens cultos pagãos ainda insistiam em defender havia envelhecido definitivamente. Agostinho, desse modo, representa tanto no nível pessoal como cultural a consolidação de uma instituição que, com seus defeitos, tornava-se a portadora de uma nova concepção do mundo: **a Igreja católica**.

Busto do poeta Virgílio. Conhecido como o grande poeta romano. Sua obra mais conhecida: Eneida. Figura retirada de: <http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/f/f7/Publius_Vergilius_Maro1.jpg>

Certamente que tais intelectuais romanos tradicionais responsabilizavam a adesão romana ao cristianismo como um dos motivos da sua debilidade e da sua derrota para os bárbaros godos e que, portanto, diante da antiga sabedoria romana os cristãos representavam a insensatez, a incapacidade da glória militar e a estupidez cívica, mas, fosse como fosse, a decadência do império romano coincidia com a consolidação da Igreja feita pelo que ainda restava do poderio policial e militar. Não era mais as vanglórias dos antigos feitos, pois a disciplina militar cada vez mais tinha a ver com o clima de ascetismo, resistência e pureza diante das seduções mundanas que agora dominavam os ideais humanos.

Para Agostinho, era claro que, entre todos os poderes seculares, seria prefirível o romano, que, aliás, já tornara o cristianismo a sua religião oficial. No entanto, caso este viesse a soçobrar e ser substituído por quaisquer outros, o cristão não deveria perder de vista que o que realmente importa sequer está neste mundo, isto é, que o objetivo maior da sua procura não é cidade dos homens, mas a "cidade de Deus". Aliás, a orígem do anseio por **essa cidade** celestial não se encontra na história romana, mas no AT, isto é, ela é fruto do pecado de Adão e alcança suas primeiras figurações na história de Caim e Abel, bem antes da de Rômulo e Remo, isto é, **ela surge da tensão entre a virtude e o crime, entre o homem correto em que reside alguma virtude e os malfeitores, invejosos, fraudulentos e assassinos**. Essa história, porém, só se torna compreensível pelo advento do Messias, que, ao morrer e ressuscitar entre os mortos, apontou o caminho da salvação definitiva. A cidade de Deus é onde se situa a salvação definitiva, o triunfo sobre a morte e o mal. **Mas para entrar nela é preciso que, antes, o cristão passe pelo Juízo Final**.

A cidade dos homens, ao contrário, é feita de homens decaídos, sejam quais forem as suas representações mundanas: romana, grega, egípcia, chinesa, indiana ou mesmo no seu barbarismo extremo representado pelos godos e visigodos. Sejam quais forem os senhores do momento, sejam quais forem as vicissitudes da comunidade cristã diante de seus inimigos, ela deve persistir no que realmente importa, a salvação eterna. **E, na cidade dos homens, a Igreja é a única instituição capaz de apontar o caminho**. Por isso, poder-se-ia repetir aqui a conhecida expressão: "sem a Igreja não há salvação" (*sine ecclesia nula salus*). Porém, mesmo aqui é preciso tomar cuidado para não ser seduzido pelas questiúnculas paroquiais, pois "a amizade deste mundo é adultério contra Vós" (*Confissões*, I, 13).

Pode-se também dizer que Agostinho é o homem certo no lugar certo. Era um vanguardista que participou ativamente da consolidação da instituição decisiva para o rumo civilizatório ocidental. Como típico homem do seu tempo, ele realizou suas aspirações dentro da instituição que se consolidava como o cerne da sociedade que viria a seguir. Mesmo com a queda do império romano

na África meridional, que devastou as instituições cristãs, a Igreja sobreviveu aos bárbaros, que, sem mais o que saquear, voltaram às suas terras distantes. E, é bom lembrar que muitos deles, mesmo tendo adotado a heresia ariana, já davam indícios de adesão ao cristianismo.

Vimos que um dos objetivos de *A cidade de Deus* consistia em dar uma resposta à onda de paganismo culto que chegara à África, especialmente a Cartago. Mas também informamos que, junto a isso, Agostinho, no seio do cristianismo, continuara enfrentado as heresias e os movimentos dissidentes. Entre esses houve um que ficou muito conhecido: o pelagianismo.

1.23 O Pelagianismo

Enquanto redigia sua monumental *A cidade de Deus*, Agostinho deparou-se com um monge famoso cujas opiniões se espalhavam de Roma para o mundo cristão. Pelágio, como Agostinho, ainda muito jovem saíra da sua distante Grã-Bretanha para estudar em Roma, e aí ficou praticamente até a velhice, quando foi expulso como herege. Suas idéias transmitidas num clima polêmico e emocional ganharam também corações e mentes num mundo em transformação e crise. Por volta de 411, junto à leva de ricaços e cidadãos ilustres que escapavam dos bárbaros, também o próprio Pelágio aportara em Cartago. E embora Agostinho e Pelágio não se conhecessem pessoalmente, faziam parte de uma época de busca pelo ascetismo. O próprio Agostinho alimentava inclinações monacais, tendo iniciado a construção de mosteiros. Porém, havia muitas diferenças que iam não só, como no donatismo, das pretensões de pureza, como de posições doutrinárias sobre a interpetação do pecado original e, conseqüentemente, do batismo. Os argumentos pelagianos eram de peso porque diziam respeito a questões centrais da dogmática cristã.

A posição pelagiana sobre a virtude cristã era radical e partia do pressuposto de que, se o homem podia se aperfeiçoar, é porque deveria ser perfeito. Poder-se-ia dizer que era uma espécie de argumento ontológico aplicado no plano ético humano. Se o que há de mais sublime no homem é o pensamento e se se pode pensar no

homem mais perfeito, então ele existe. E o homem aqui é o cristão. E assim, o cristão não poderia pensar na perfeição se ele próprio não pudesse ser perfeito, ou seja, se o cristão pode aperfeiçoar-se, é porque ele deve ser perfeito. Esse sentido forte do dever cristão em ser perfeito é um dos pontos que distinguia Pelágio de Agostinho.

A Igreja e a doutrina católica, para Agostinho, são universais porque sua comunidade não se limita apenas ao restrito grupo de santos e puros, mas tem de lidar com a vasta gama de pecadores. **Pelágio, porém, recusava-se a contaminar a Igreja com massas de pecadores**. Ele podia perguntar, como os donatistas, quem aqui é o verdadeiro católico e apostólico? Herdeira da pureza divina do seu fundador e dos seus apóstolos, não deveriam pertencer à Igreja apenas os mais puros de coração? No entanto, pode-se imaginar com que facilidade essa posição pelagiana ganhou amplo apoio numa época de ascetismo que crescia mesmo entre os romanos ricos, militares e jurisconsultos. Há muito já se fora a época de Nero e Calígula. E, embora não se possa afirmar que o paganismo desaparecera definitivamente nessa época, o ideal máximo das jovens romanas era passar a vida na pureza do claustro. Portanto, é pela pureza e pela castidade que o asceta busca a perfeição. E assim como deveria comportar-se o cristão, assim também deveria ser a sua Igreja. Os bispos e os clérigos não haviam escolhido esse tipo de vida? O terreno estava, portanto, muito bem adubado para as pregações de Pelágio. Além disso, tinha uma vantagem sobre Agostinho, pois enquanto este vivia na África, Pelágio ficara pregando em Roma, o centro do império e da cristandade.

Uma das posições de Pelágio atacava um dogma central do cristianismo: o pecado original. E essa idéia à primeira vista compromete a natureza humana com uma maldade radical. O mal, desde então, está inserido no coração do homem. Porém, por outro lado, ela leva a aliviar o sentido do dever, leva ao descompromisso com a perfeição e, portanto, com uma excessiva tolerância com o mal. Por outro lado, rejeitando o pecado original, Pelágio resgatava a liberdade do homem de escolher seus próprios caminhos, mas qual caminho seria o mais próprio para um cristão? E a resposta de Pelágio era seu ideal de pureza e de obediência radical, isto é, amar Deus é, na verdade, temê-lo. É fazer o que ele ordena. E só os

verdadeiros cristãos radicalmente devotos, só os que poderiam sacrificar-se e rejeitar as seduções deste mundo poderiam fazer parte da Igreja. **Sem o fundo do pecado original, a teologia pelagiana entregava ao cristão a responsabilidade de ser ou não perfeito.** Não havia meio termo. Não havia desculpas, ou a perfeição ou a danação. O otimismo pelagiano sobre a natureza humana levava a uma espécie de puritanismo que se levado a cabo transformaria a sociedade cristã num gigantesco mosteiro.

Uma das conseqüências dessa posição pelagiana dizia respeito ao batismo, pois, se não havia pecado original, não se precisava batizar os bebês, pois, se todo homem é responsável por seus atos, também o foi Adão, ou seja, só Adão foi responsável por seu ato de desobediência e, por isso, seu pecado não poderia ser transmitido de geração em geração. O batismo de bebês era insensato e inútil.

Numa época ascética o argumento pelagiano calou fundo e atingiu o próprio Agostinho, que, por volta de 411, teve de entrar no debate. Num certo sentido, os argumentos de Pelágio tinham algo em comum com a seita donatista, um execessivo ideal de pureza, uma devoção fanática. Ora, para Agostinho, a Igreja católica era universal porque, enquanto proclamava a pureza do Corpo de Cristo, convivia com a grande massa pecadora, que é feita da média da sociedade, feita de homens e mulheres com seus vícios e virtudes. A Igreja não podia descuidar deles em nome de uma elite de puros e devotos. Segundo Brown:

> Agostinho descreveu exatamente o tipo de homem para o qual havia encontrado lugar na Igreja católica: um homem com poucas boas obras em seu currículo, que dormia com sua esposa, *faute de mieu,* e amiúde apenas pelo prazer; que era melindroso nas questões de honra e propenso a vinganças; que não era um usurpador de terras, mas se mostrava capaz de lutar pela conservação das suas propriedades, ainda que apenas no tribunal do bispo; e, que, apesar disso tudo, era um bom cristão no sentido agostiniano, 'que se via como indigno e rendia glórias a Deus'. (BROWN, 2005, p. 432)

A argumentação agostiniana contra Pelágio levava em conta uma eclesiologia da convivência prática com a grande massa dos fiéis e não apenas com a minoria dos mais devotos. Para Pelágio, ao contrário, essa igreja cheia de fiéis levava à frouxidão e à super-

ficialidade. A disseminação do pelagianismo, porém, estava sendo feita sem um questionamento radical da sua concepção otimista da natureza humana. E, para Agostinho, o seu sucesso escondia uma heresia que tinha de ser desmascarada.

Por trás do otimismo de cunho ético que privilegiava o livre-arbítrio e o ideal de pureza, havia aí graves problemas de cunho soteriológico e cristológico, pois a concepção pelagiana escondia uma doutrina da auto-redenção, ou seja, se, desde Adão, tudo depende da vontade de cada ser humano, isto significa que cada um é, perante Deus, seu próprio salvador. Com isso, a mediação de Jesus Cristo perde sua significância. E sendo a morte na cruz diluída, o Messias se transforma apenas num caso exemplar a ser imitado. E Cristo é muito mais do que um exemplo, e a sua morte na cruz é o único caminho para superar o pecado original. O homem é livre para segui-lo ou não, mas essa liberdade está decidida na cruz. **O pecado de Adão, portanto, atinge toda a humanidade.** E isso não se deu por exemplos que homens idôneos pudessem perscrutar nas ações de seus semelhantes, mas se propagou por toda a espécie humana impregnando-a com a maldade e o pecado. Nem as crianças escapam disso. Por si só, o homem não conseguiria livrar-se dessa culpa original. Daí o envio do Filho para que com a morte na cruz redimisse o ser humano do mal. O sacramento do "batismo em Cristo", portanto, não elimina as decisões que o homem tomará ao longo da vida, mas faz parte da sua redenção, pois os bebês não sendo inocentes precisam dele. Havia questões práticas também aqui, pois por que os catecúmenos deviam esperar décadas pelo batismo? O que fazer com as crianças que morriam não batizadas? Onde enterrá-las? Etc.

Como se viu, Agostinho unia a sua experiência de clérigo com uma poderosa reflexão teológica. Em 417, o Papa Inocêncio e, em 418, o Papa Zózimo deram ganho de causa a ele nessa controvérsia. Pelágio e seus seguidores foram considerados hereges e excomungados. Porém, se foi relativamente fácil expulsar Pelágio da Igreja, muito mais difícil foi apagar as suas idéias, que continuaram vivas e tiveram seguidores de certa monta, como o brilhante teólogo Juliano de Elano.

1.24 Um Pelagiano Exemplar: Juliano de Elano

A disputa entre o velho bispo de Hipona e o jovem teólogo Juliano de Elano não é um mero conflito entre gerações, embora esse elemento também aí estivesse presente. Não fora Agostinho na juventude um intelectual curioso, ambicioso, questionador e irreverente? Agora também nisso chegara a sua vez. A sua autoridade teológica e institucional que se consolidara ao longo de décadas provocando admiradores fervorosos e inimigos obstinados passou a ser questionada por um jovem teólogo, cujas posições não expressavam apenas irreverência, mas, seguindo a posição pelagiana, atingiam em cheio o núcleo dogmático que, ao longo da Patrística, estabelecera-se como oficial à Igreja católica e que Agostinho desenvolveu e aprimorou.

Juliano provinha de uma familia nobre de romanos convertidos ao cristianismo. No Sul da Itália, alguns de seus falimiares faziam parte do clero. Seu pai mesmo se tornara bispo. Juliano, porém, tivera uma educação ainda bastante marcada pela tradição humanista romana. Desse modo, dominava amplamente as duas tradições, a romana e a cristã. Sua formação, porém, não era apenas teórica, pois o seu humanismo era um estilo de vida. Uma das características desse humanismo era a coragem cívica, que Juliano mostrou na defesa das idéias pelagianas. A sua condenação como heresia, em 418, não o abalou; ao contrário, fê-lo chefiar um movimento de resistência que o levou ao exílio na Grécia, onde viveu por muitos anos, só voltando à Itália por volta de 439. Morreu algum tempo depois na Sicília.

As posições de Juliano se assemelhavam as de Pelágio. E Agostinho não as teria respondido não fosse pela virulência do jovem bispo, cujo objetivo era claro: atacar o mais importante teólogo católico que havia levado à expulsão o seu mestre da Igreja. A força do seu questionamento obrigou o bispo de Hipona a, mais uma vez, entrar no debate. Iniciou-se então uma grande batalha teológica com os dois adversários respondendo-se duramente através de vários livros. Essa disputa se estendeu de 419 até perto da morte de Agostinho, em 430.

Juliano, seguindo Pelágio, ataca basicamente a noção agostiniana dogmática do pecado original e as suas conseqüências para a vida cristã. No seu estilo duro e implacável ele afirma:

> Vós me indagais por que me recuso a admitir a idéia que faça parte da natureza humana. Respondo: ela é improvável, inverídica, injusta e ímpia; faz parecer que o Diabo seria o criador dos homens. Ela viola e destrói a liberdade do arbítrio [...] ao dizer que os homens são tão incapazes de virtude que, no próprio ventre de suas mães, estão cheios de pecados passados. Imaginais um poder tão grande em tal pecado, que ele não só é capaz de apagar a inocência natural do recém-nascido, como também, para todo o sempre, obrigar o homem, por sua vida afora, a praticar toda a sorte de iniqüidades [...]. E, o que é tão repulsivo quanto blasfemo, essa vossa visão prende-se, como sua prova mais conclusiva, à decência comum com que cobrimos nossa genitália. (apud BROWN, 2005, p. 481)

Agostinho, seguindo o dogma, manteve-se na defesa do pecado original e sua transmissão a todos homens, mas astutamente aproveita a deixa de Juliano para criticá-lo lembrando o comportamento dos homens em relação à genitália. E que a primeira atitude de Adão e Eva depois de haverem comido o futo proibido foi de cobrirem suas genitálias: "Abriram-se, então, os olhos de ambos; e, percebendo que estavam nus, coseram folhas de figueira e fizeram cintas para si" (Gn 3, 7). Tornaram-se conhecedores do bem e do mal a partir do sentimento de vergonha. A vergonha das partes pudentes que atravessa as gerações é um dos grandes indícios da persistência do pecado original. Daí se seguiam os argumentos em defesa do celibato dos padres e das freiras, do sexo no casamento cristão (sobre o qual Agostinho não era, aliás, um asceta radical), e, mais uma vez, o problema da inocência e do batismo dos bebês.

Adão e Eva, Lucas Cranach, 1513-15. Figura retirada de: <http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/11/Adam-und-Eva-1513.jpg>

Os argumentos de Juliano sobre o tema eram monta. Eles atacavam o Deus agostiniano de um modo que lembrava os cristãos gnósticos na sua luta contra o AT. Afirma Juliano:

> Os bebezinhos, dizeis, não são oprimidos pelo seu próprio pecado, mas sobrecarregados pelo pecado de outrem. Dizei-me, então, quem é essa pessoa que inflige um castigo a criaturas inocentes? Vós respondeis: Deus. Deus, dizeis! Deus! Aquele que vos confiou Seu amor, que nos amou, que não poupou seu próprio Filho por nós. [...]. É Ele, dizeis, quem julga dessa maneira; é Ele o perseguidor de crianças recém-nascidas; é Ele quem envia bebezinhos para as chamas eternas. [...]. Seria correto e apropriado tratar-vos como indigno de argumentação: muito vós afastais do sentimento religioso, do pensamento civilizado, muito vos afastais, a rigor, do mero senso comum, ao pensardes que o Senhor vosso Deus cometeria um crime de tal ordem contra a justiça, que mal se pode concebê-lo entre os bárbaros. (BROWN, 2005, p. 485)

Levando o pelagianismo às suas devidas conseqüências, Juliano de Elano procurava atingir assim partes centrais da dogmática católica. Mas ele podia perguntar, como os donatistas, quem aqui era mesmo "católico"? A resposta do bispo de Hipona não foi só reforçar a posição do pecado original, como também reforçar as decisões da paróquia de Roma e, portanto, da sucessão apostólica. Assegurado pelo que restava do poderio imperial, a igreja de Agostinho levou vantagens sobre o pelagianismo recalcitrante. E não hesitou em condenar também como heresiarca o bispo de Elano.

O confronto entre Agostinho e Juliano de Elano é impressionante e revelador das possibilidades do cristianismo. Estamos longe todavia de avaliar aqui nos termos de perdas e ganhos. A concepção da natureza humana mais otimista de Juliano acabou sendo vencida pelos tons mais sombrios dos últimos pensamentos teológicos agostinianos. O que aconteceria se fosse o contrário? Não sabemos. Podemos vislumbrar uma retomada desse debate no futuro? Tampouco sabemos. Seja como for, a era democrática que vivemos e que lentamente se estende para a Igreja deixa em aberto essas possibilidades. Seja como for, persiste a suspeita de se uma concepção otimista da vontade e da natureza humana, como a dos pelagianos, poderia adequar-se à mensagem cristã. A posição de Agostinho, ironicamente, foi importante tanto para a consolidação do catolicismo quanto para a contestação reformista. Se a salvação definitiva está lá adiante, este mundo continua sendo um lugar sombrio, embora, como veremos, na alma se encontrem indícios da recordação do principal e, portanto, da salvação.

As ocupações clericais de Agostinho, como vimos, não o impediram de redigir a sua vasta obra, que se tornará um dos pilares da Idade Média cristã, pois se, quase mil anos depois, São Tomás de Aquino, através dos árabes, "descobrirá" Aristóteles, isso se deu todavia desde a influência incessante do pensamento agostiniano. Dessa mesma fonte, aliás, beberá Lutero, o monge agostiniano da Turíngia. A diferença entre o bispo e o reformador está basicamente na dosagem que cada um deles dará à doutrina da graça ou à racionalidade cognitiva. Em Agostinho, elas se combinaram de tal modo que a filosofia se torna uma disciplina auxiliar da teologia, pois, como vimos destacando, se tudo culmina na fé, é porque esta já estava pressuposta no começo da investigação. E, assim, Paulo completa e explicita o que falta no neoplatonismo. Deus criou o mundo e, por isso, a sua ordem resiste ao caos, ao erro e à maldade. E quem experimenta e conhece isso é o homem.

A tradição grega da filosofia – expressa principalmente por Platão e continuada pelo estoicismo e principalmente pelo neoplatonismo de Plotino e Porfírio – parte do pressuposto de que o mundo pode ser conhecido. E só pode ser conhecido aquilo que tem ordem. A noção de que há ordem no mundo, porém, pressupõe algo de que só pode ser atingido pela fé. **A alma busca a verdade em si mesma e descobre que só faz isso porque já estava sendo conduzida pela graça divina**, ou seja, a ordem do mundo e o seu conhecimento são frutos da graça. Afinal de contas, Deus não criou o caos. E como há ordem nas coisas, podemos, através do seu conhecimento, também reconhecer os sinais do seu amor por tudo o que é benéfico e bom. É claro que, neste caso, quem conhece não são os anjos, mas os homens. E os homens pelo pecado original carregam a culpa e o erro. **O erro resulta do pecado, pois no Paraíso não havia necessidade de conhecer, uma vez que tampouco existia a diferença entre a aparência e a verdade.** Aliás, o erro é um indicativo da culpa do ser humano por haver decaído do estado da graça e entrado na mais terrível das experiências: a morte. O cristianismo, porém, através do sacrifício do Messias, encontrou o caminho de saída da morte. A morte do Cristo significa a morte da morte. Para quem optava por soluções extremas, essa não era mais extrema de todas? Não era essa a fé na maior de

todas as utopias? Não é por acaso que o situar-se nessa fé, desde que não seja ao modo dos fanáticos ou dos espíritos embotados, exige do crente um constante desafio que vai do amor incondicional à descrença de tudo. Situar-se no âmago dessa fé envolve uma certa experiência da vida que se situa muito além do conhecimento do mundo objetivo.

1.25 A Ordem do Mundo

No entanto, esse mundo objetivo tem uma ordem hierárquica, pois é subindo por ela que a alma, partindo do conhecimento de si mesma, pode se deparar com indícios daquilo que está muito além. O neoplatonismo quer dizer que a ânsia de plenitude da alma é regulada por etapas de ascensão rumo ao estado mais perfeito. Assim, a conquista da verdade coincide com a beatitude, que os homens perderam desde o pecado original. **O conhecimento é a reconquista pela alma do que aí foi perdido. Esse caminho da sabedoria é teórico e prático.** E o fato de que só o homem anseia por fazê-lo significa que ele, embora tenha decaído, ainda é o centro e o motivo da criação. E Deus não criou um mundo caótico, mas ordenado. Uma das coisas boas da graça divina é que o mundo funciona. E o homem pode conhecê-lo não para ser seduzido por ele, mas para transcendê-lo. Por isso, mais importante que o conhecimento é a graça divina que o permite e o sustenta. Daí que a expressão "**crer para entender, entender para crer**" tem para o teólogo como centro de gravidade o "crer", isto é, ter fé. Por isso, diz Agostinho: "Que maravilha é esta? Exulte muito embora e prefira encontrar-Vos não Vos compreendendo, do que Vos compreendendo, não Vos encontrar" (*Confissões*, I, 6). Ele adverte contra as possíveis seduções de que se possa pelo conhecimento estar seguro de encontrar a beatitude. A teologia agostiniana será sempre negativa, isto é, marcada pela explicitação do que Deus não é por oposição ao que ele poderia ser. Mesmo assim, a sua recepção do neoplatonismo marca grandes etapas dessa ascensão a esse Deus inacessível e infinito. E é esse ser eterno que mantém a harmonia na criação e, desse modo, com sua graça, torna verdadeiras as coisas que existem e falsas as que não existem e, de modo semelhante, sustenta as coisas boas por oposição às más. Aliás, é o mesmo Deus

que, com as Sagradas Escrituras, deu um efetivo sentido ao platonismo. Com o platonismo, entende-se a relatividade das criaturas, mas, com as Escrituras, entende-se que elas são relativas àquele que "permanecendo em si renova todas as coisas". Embora todas as coisas relativas dependam dele, ele não depende de ninguém, ou seja, **Deus é um mistério**. No entanto, pode-se pelo conhecimento das coisas apanhar indícios da Verdade suprema.

O conhecimento de Deus, não podendo ser direto, depende do conhecimento das coisas criadas. Diz Agostinho:

> Examinei todas as outras coisas que estão abaixo de Vós e vi que nem existem absolutamente, nem totalmente deixam de existir. Por um lado existem, pois provêm de Vós; por outro lado não existem, pois não são aquilo que Vós sois. Ora, só existe verdadeiramente o que permanece imutável. Por isso, 'para mim é bom prender-me a Deus' (Sl 72, 28); porque, se não permanecer n'Ele, também não poderei continuar em mim. (*Confissões*, VII, 11)

As coisas que existem, inclusive eu mesmo, anseiam por uma estabilidade que só há em Deus. E a existência que têm depende da atuação da Sua graça. Evidentemente, a própria criação do mundo é obra dela. Nesse sentido, Deus não só criou, mas sustenta as criaturas. E, desse modo, mantém a harmonia do mundo. Deus, porém, não se confunde com o mundo, permanescendo, ao fim e ao cabo, inacessível ao saber. Esse neoplatonismo cristianizado é expresso assim por Agostinho:

> Olhei depois para as outras coisas e vi que Vos deviam existência. Vi que tudo acaba em Vós, mas não como quem termina num espaço material. Vós sois Aquele que tudo conserva na Verdade, como se tudo sustivésseis na palma da mão. Por isso todas as coisas são verdadeiras enquanto *existem*, e não há falsidade senão quando se julga que existe aquilo que não existe. Reconheci que cada coisa se adpta perfeitamente não só ao seu lugar, mas também chega ao seu tempo. Reconheci que Vós – único Ser Eterno – não começastes a operar depois de épocas incalculáveis de tempo, porque todos os espaços de tempo, passados ou futuros, não teriam passado nem viriam, se Vós, na vossa imutabilidade, não agísseis. (*Confissões*, VII, 15)

Deus é terno e tudo o que existe no espaço e no tempo, futuro ou passado, só existe porque Ele o garante. Eternidade é imutabi-

lidade, mas não inação, **pois Ele atua no espaço e no tempo**. Mas quem, neste mundo, pode conhecer isso senão o homem?

Uma afirmação feita acima precisa ser tematizada: "e não há falsidade senão quando se julga que existe aquilo que não existe". Mas quem, nesse caso, julga é o homem? É ele que tem de se esforçar para conhecer. Desde o pecado original, o seu juízo está contagiado pelo erro e pela falsidade. Seu juízo não é sempre confiável. Daí por que ele precisa de um grande esforço para recordar o Paraíso, onde, aliás, não havia nem o erro nem o mal. Lá o homem vivia em permanente contato com as coisas mesmas, mas sua desobediência o afastou delas e fê-lo decair para um mundo onde, muitas vezes, as aparências das coisas se fazem passar por suas verdadeiras essências. Semelhantemente a Platão, esse mundo da concupiscência corporal é um entrave para resgatar a memória do mundo perdido e, portanto, daquilo que há de mais importante e que subjaz no fundo da recordação: o próprio Deus. Aqui, do ponto de vista da fé, que é o mais importante, **existe um Mediador, Jesus Cristo**, "o Verbo que se fez carne", mas do ponto de vista do saber é preciso uma vontade férrea para manter-se no caminho da verdade, rompendo os "hábitos da luxúria", pois são eles que impedem que a recordação se atenha ao que é mais relevante. Eles, seduzindo o homem com fantasmas, impedem e dificultam que a alma retorne à pureza originária da sua união com o Ser Supremo. Essa união só pode ser conquistada pela via dolorosa da ascensão da alma, pois o poder do diabo é tal que não é fácil dar um adeus a esse mundo. É a luxúria que mantém a alma presa no mundo da caverna do corpo. Não que o corpo não seja importante, mas porque, apenas como tal, sendo hierarquicamente inferior à alma, ele é seduzido pelo mundo. A tendência que o corpo tem para a morte é um empecilho para que a alma conquiste uma luminosidade que está além das coisas visíveis e escute uma palavra que está muito além das coisas audíveis: a palavra de Deus, cujo melhor indício, aliás, está nas Sagradas Escrituras. O conhecimento humano, porém, é instável, ele depende das criaturas, mas o seu peso retém a alma nos corredores obscuros do mundo. O mundo familiar ao homem, muitas vezes, mostra-se estranho e violento, como nas tempestades e nas secas que destroem as plantações, ocasionando a fome, nos terremotos

que destroem cidades e nas grandes epidemias que dizimam a população. Isso mostra que – no mundo sublunar – nem sempre a paisagem é bela e agradável. Porém, enfim, é aí que o homem vive e é também aí que ele deve aprender a conhecer, lembrando o mundo mais imperturbável e pacífico do que há de mais sublime.

A dramaturgia cognitiva é, portanto, tipicamente humana, pois a alma para conhecer também depende do corpo. Ela tem de "gemer" para libertar-se dos sentidos externos e centrar-se nos sentidos internos. Afirma Agostinho sobre o esforço da alma na direção de Deus:

> desse modo, dos corpos subia pouco a pouco à alma que sente por meio do corpo, e de lá à sua força interior, à qual os sentidos comunicam o que é exterior – é este o limite até onde chega o conhecimento dos animais –, e, de novo, dali à potência raciocinante. A esta pertence ajuizar acerca das impressões recebidas pelos sentidos corporais. Mas essa potência, descobrindo-se também mutável em mim, levantou-se até à sua própria inteligência, afastou o pensamento das suas cogitações habituais, desembaraçando-se das turbas contraditórias dos fantasmas, para descortinar qual fosse a luz que a esclarecia, quando proclamava, sem a menor sombra de dúvida, que o imutável devia preferir-se ao mutável [...]. Foi assim que atingi aquele Ser, num abrir e fechar de olhos. Compreendi então que 'as vossas perfeições invisíveis se declaram por meio das coisas que foram criadas' (Rom 1, 20). Mas não pude fixar a vista, e, ferido pela minha enfermidade, tornei aos vícios habituais. Não conservava comigo senão aquela lembrança amorosa, desejando, se assim me posso exprimir, os aromas dos alimentos que ainda não podia comer. (*Confissões*, VII, 17)

Bem antes de Descartes, Agostinho havia situado o cenário existencializado do "conhecimento de si" como o mais diretamente acessível às especulações filosóficas e teológicas, pois a alma ama e também se conhece a si mesma. O conhecimento que a alma tem de si é total. O saber de que 3 x 3 = 9 não está numa parte ou região da alma, mas na sua totalidade. Do mesmo modo, "sei que sou Luiz Hebeche". E saber é saber algo sobre o que existe, isto é, saber algo que vive. Nesse sentido, a alma, ao saber, sabe que tem vida. A alma se sabe a si mesma sabendo-se viva e atuante. Como, então, origina-se o erro? **Ele surge quando, presa pela concupiscência, a alma deixa de ser soberana de si, isto é, "a alma age como que**

esquecida de si mesma" (*De Trintate,* X, 5). Mas Agostinho distingue entre conhecer e pensar, isto é, a alma erra quando se preocupa ou se deixa levar pelo "ávido desejo de adquirir conhecimentos do mundo exterior". Ela se ilude, então, achando que aí estará segura e garantida; mas, preocupando-se com as coisas externas, elabora fantasias de que elas protegê-la-iam de não perder-se de si mesma quando, de fato, já se perdeu, pois nesse caso, ela se "preocupa com o que pode perder e não consigo mesma". Para esclarecer isso, Agostinho distingue entre conhecer (*notitia*) e cogitare (*pensar*), isto é, entre "não se conhecer e: Não pensar em si mesma" (*De Trinitate*, X, 5). E "pensar" aqui envolve uma atividade mais interna da reflexão do que simplesmente conhecer as coisas externas. Pode-se, porém, dizer que pensar é uma atividade da alma que se conhece a si mesma, e vice-versa, pois conhecer-se a si mesma é pensar.

O amor é um dom gratuito de Deus transferido ao homem e às suas criaturas, mas ninguém pode amar o que não conhece. **Uma das características do amor divino é o conhecimento**. Poder-se-ia, cristãmente falando, conhecer sem amar? Nesse sentido, o que se conhece já está na alma que conhece, apenas apagado e diluído pelo esquecimento. A dramaturgia aqui está em a alma lutar contra o esquecimento pelo embotamento dos sentidos na concupiscência visual, auditiva, tátil, do olfato e do paladar. É como quando se está doente e os sentidos distorcem o sabor e o odor dos alimentos. Os olhos anseiam pela penumbra e se irritam com a luz do meio-dia. É como se o mundo estivesse invertido, pois só na interioridade mais pura da alma poder-se-ia entender as coisas sensíveis na sua genuína posição. Isso quer dizer que o erro surge dos juízos errôneos que a alma faz sobre si mesma. A alma sabe com certeza que existe, mas também que é capaz de errar. E que é depurando-se desses erros sobre si que alma pode galgar os degraus mais altos do saber. Porém, o que ela encontra nesses degraus senão indícios da Trindade, isto é, do Deus que é simultânea e misteriosamente uno e trino (Pai, Filho e Espírito Santo). O que se conhece, portanto, são os indícios da graça. E isso só é possível pela ação da própria graça. E a mensagem da graça está nas Sagradas Escrituras, que, aliás, justificam o platonismo. Agostinho assim confessa quando iniciou a ler os testemunhos da Lei dos Profetas:

> Comecei a lê-los e notei que tudo o que de verdadeiro tinha lido nos livros dos platônicos se encontrava naqueles, mas com esta recomendação da vossa graça: que aquele que vê não se glorie como se não tivesse recebido não somente o que vê mas também a possibilidade de ver. 'Com efeito que coisa tem ele que não tenha recebido?'. (1Cor 4, 7) (*Confissões*, VII, 21)

Como se vê, a via ascendente neoplatônica agostiniana é perpassada pela dramaturgia existencial, pois o conhecimento conquistado a duras penas pode, inesperadamente, virar pó diante da dificuldade insuperável para o homem finito e mortal reunir-se com o eterno, infinito e perfeito. Porém, se ele insiste nisso é porque todavia guarda em sua memória lembranças de quando a graça de Deus agia diretamente sobre ele, preservando-o da morte e do mal. Então, como surge o mal?

1.26 A Origem do Mal

Vimos que para o maniqueísmo há dois princípios equivalentes: o bem e o mal. Ambos disputam em condições praticamente iguais (com certa vantagem para o mal, aliás). Porém, poderia a maldade se equiparar à bondade do Deus cristão? Obviamente não. E Agostinho, como bom neoplatônico, **nega que o mal seja uma substância**, isto é, que haja um estatuto para o mal que possa existir por conta própria, pois, assim como falso é um juízo errôneo sobre o que é verdadeiro, também o mal é uma degeneração do que é bom, ou seja, só as coisas boas podem corromper-se. Uma corrupção das coisas más seria autocontraditória. As coisas boas podem ser, portanto, privadas de algum bem, pois, se fossem privadas de todo o bem, simplesmente deixariam de existir. O que há de bem são substâncias que podem corromper-se, mas o mal não pode corromper-se porque não é uma substância. Daí que: "Portanto, todas as coisas que existem são boas, e aquele mal que eu procurava não é uma substância, pois, se fosse substância seria um bem". **Deus obviamente não criou o mal**. Tudo o que ele criou são coisas boas. Aqui se encontra resposta ao maniqueísmo.

Mas para que as coisas boas persistam como tais é preciso que sejam ordenadas. Desse modo, todas as coisas criadas e, portanto, boas não podem entrar em colisão com a ordem que lhes foi dada.

E essa ordem é hierárquica e, posta de tal modo, que as coisas superiores só podem ser por "pensamentos superiores e mais perfeitos que os inferiores". Não seria mister, então, distinguir apenas as coisas superiores e mais excelsas? Agostinho, porém, prontamente adverte: "Mas um juízo mais sensato fazia-me compreender que a criação em conjunto valia mais que os elementos superiores tomados isoladamente" (*Confissões*, VII, 13). No entanto, continua a questão: se as coisas boas por si mesmas não rompem com a ordem que as sustenta, como o mal entra no mundo? E a resposta será: pela vontade. Pela corrupção da sua vontade o homem cometeu o pecado original e assim continua através das gerações. **É a vontade humana que, ao corromper-se, permite que o mal e o erro entrem no mundo.** É nela que reside o mal. Agostinho afirma:

> Procurei o que era a maldade e não encontrei uma substância, mas sim uma perversão da vontade desviada da substância suprema – de Vós, ó Deus – e tendendo para as coisas baixas: vontade que derrama as suas entranhas e se levanta com intumescência. (*Confissões*, VII, 16)

Porém, a vontade não se corrompe sem opor alguma resistência ao mal. Se ela tem dificuldade em manter-se na busca da beatitude, isso não significa que ela se entregue facilemente à maldade. Há, portanto, no interior do homem uma luta acirrada de vontades.

Dissemos que Agostinho é um "teólogo existencial", mas o que quer dizer isso senão que, como já alertamos, suas reflexões são marcadas pela dramaturgia humana. Há, na hierarquia cosmológica, um ser que se caracteriza pela instabilidade. Essa posição ambígua é o que caracteriza o ser humano. Desse modo, tudo o que ele tematiza é posto desde a situação em que "tornei-me um problema para mim mesmo". É, enfim, a disputa entre a procura pela pureza angelical e a concupiscência demoníaca dos sentidos. Essa dramaturgia assume o cenário da vontade, pois, retomando São Paulo "a carne tem desejos contra o espírito, e o espírito tem-nos contra a carne" (Gl 5, 17), ou seja, há a vontade que quer elevar a alma ainda mais alto, mas há também aquela que deseja manter-se fiel ao reino dos prazeres ilusórios deste mundo. Agostinho, porém, chama atenção para a diferença de hierarquia entre a alma e o corpo, isto é, que grande e mais intenso conflito da vontade é aquele travado dentro da alma mesma, pois:

> a alma manda ao corpo, e este imediatamente lhe obedece; a alma dá uma ordem a si mesma, e resiste! Ordena a alma à mão que se mova, e é tão grande a facilidade, que o mandado mal se distingue da execução. E a alma é alma, e a mão é corpo! A alma ordena que a alma queira; e, sendo a mesma alma, não obedece. Donde nasce esse prodígio? Qual a razão? Repito a alma ordena que queira – porque se não quisesse não mandaria –, e não executaria o que lhe manda! (Confissões, VIII, 9)

> Há, portanto, uma só alma hesitante em meio a muitas vontades. No entanto, a alma deve sobrepujar aquilo que tende a diluí-la e esvaziá-la. Seja como for, "essa controvérsia em meu coração era apenas eu a lutar comigo mesmo". (Confissões, VIII, 11)

O drama existencial agostiniano é feito de tentativas, de acertos e erros, pois o homem pode aproximar-se da verdade corrigindo-se constantemente, e isto quer dizer que ele tem de aprender com seus erros. Tudo o que se mantém de pé no mundo é justo, certo, verdadeiro e bom, faz parte da graça, o resto é um aprendizado feito da resistência ao deixar-se levar pela atuação do diabo. A fraqueza da vontade, eis o portal do diabo. Nesse sentido, o homem é o centro da criação, pois da sua vontade em reter a pureza da alma depende a salvação ou a danação.

Temas filosóficos e teológicos de Agostinho como a temporalidade, a linguagem e a ética ainda precisariam ser mais bem examinados, mas estão fora dessa rápida introdução. Voltaremos a eles mais detalhadamente em outra oportunidade.

É importante, porém, lembrar que mais para o fim da vida de Agostinho o seu pensamento teológico foi dando um lugar cada vez maior à noção de graça, o que, como vimos, levou aos protestos dos monges de Hadrumeto e Massilia. O mundo ordenado e hierárquico do neoplatonismo pelo qual a alma podia ascender racionalmente e conclamava os homens sábios à salvação também pelo saber foi sacudido pela acentuação da doutrina da predestinação. Se em *Confissões* mostrou-se um forte predomínio da relação entre o cristianismo e o neoplatonismo, agora essa ordenação cósmica é abalada por uma mais intrínseca relação entre o homem e Deus. **Os eleitos, porém, não são os que mais sabem, mas aqueles sobre os quais recaiu a graça divina**. Aqui se mostra um Agostinho muito mais próximo de Paulo que de Tiago, pois se é importante ter

uma fé acompanhada de obras, agora a salvação depende apenas de Deus, e isso é uma incógnita para o homem. Aqui já não vale o mundo bem ordenado platônico, mas tampouco o mundo da ciência e da técnica atual, pois a vontade de Deus é imperscrutável, até porque, embora o maior objetivo da criação tenha sido os homens e não as estrelas, Deus não tem contrato com eles. No entanto, poder-se-ia arriscar dizer que a salvação do homem é uma questão de honra para Deus. Como diria Hegel, a salvação do homem faz parte da reconciliação final de Deus consigo mesmo. Porém, a rigor, não se sabe quando ela ocorrerá. Vivendo entre os grandes intectuais do seu tempo, enfrentando cismas e heresias e convivendo com a comunidade dos homens simples das paróquias católicas africanas, Agostinho, com sua doutrina da graça ou da predestinação, vai além do dogmatismo e do fanatismo, e dá um golpe certeiro na vaidade intetual. Com isso, a diferença entre o homem sabido e o carroceiro analfabeto desaparece diante de um enigma que os transcende infinitamente. Por isso, a sua teologia é negativa, pois, para além de todas as "logias", Deus, mesmo tendo se aproximado dos homens ao enviar seu Filho, continua sendo um *mysterium tremendum*.

Como alertamos, com Agostinho a teologia e a filosofia encontram-se num dos pontos de maior desenvolvimento e resolução, mas isso ocorreu porque o bispo de Hipona não estava sozinho. Ele claramente foi influenciado por seus coetâneos, mas também por seus antecessores. A exposição detalhada da obra de cada um deles está fora dos nossos propósitos aqui. O mínimo que se pode fazer, porém, é lembrá-los, ainda que de passagem. Para isso, segue a lista dos filósofos e teólogos mais importantes até Santo Agostinho com o período mais provável da sua vida ativa (DROBNER, 2003, p. 194):

Eusébio de Cesaréia (264–340)

Ario (256-336)

Atanásio (300–373)

Hilário de Poitiers (356–368)

Apolinário de Laodicéia (315–392)

Basílio Magno (330–379)

Gregório de Nissa (335–394)

Gregório de Nazianzo (326–390)

Cirilo de Jerusalém (348–387)

Epifânio de Constância (320–402)

Ambrósio (339–397)

Diodoro de Tarso (344–394)

Teodoro de Mopsuéstia (350–428)

João Crisóstomo (350–407)

Rufino de Concórdia (345–412)

Jerônimo (348–420)

Pacômio (310–347)

Evágrio Pôntico (345–399)

Simeão de Mesopotâmia (380–426)

João Cassiano (360–432)

Agostinho de Hipona (354–430)

Leitura recomendada

AGOSTINHO DE HIPONA. *Confissões*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DROBNER, Hubertus R. *Manual de Patrologia*. Petrópolis: Vozes, 2003.

ORÍGENES, Contra Celso. Tradução de Orlando dos Reis. São Paulo: Paulus, 2004.

Reflita sobre

- As relações entre cristianismo e gnosticismo;
- O estilo patrístico de recorrer à polêmica e à linguagem alegórica (Orígenes e Tertuliano);
- As relações de Santo Agostinho com o neoplatonismo.

Capítulo 2

A Escolástica

Este capítulo visa apresentar a filosofia realizada durante o período da escolástica, que compreende os séculos IX a XV. Dar-se-á especial atenção para o pensamento de Tomás de Aquino, visto ser um dos principais representantes desse período do pensamento humano. A obra de Tomás é muito extensa, bem como variados os assuntos de que trata, por isso, escolheu-se apresentar com mais cuidado a sua filosofia prática.

2. A Escolástica

2.1 Patrística e Escolástica

Segundo Etienne Gilson, "é falso que a Idade Média possa ser definida simplesmente como uma época de absorção e de assimilação intelectual, cujo esforço teria tendido inteiramente a redescobrir o capital acumulado pela Antiguidade".

(GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 939)

A filosofia medieval é um período longo e produtivo da Filosofia, não se devendo interpretar a modernidade como diametralmente oposta ou como o renascimento da filosofia que tinha morrido por mil anos:

> nada mais falso do que considerar a filosofia medieval como um episódio que encontraria em si mesmo sua própria conclusão e sobre o qual se pode calar quando se refaz a história das idéias [...]. Portanto, é preciso relegar ao domínio das lendas a história de um Renascimento do pensamento que sucede a séculos de sono, obscuridade e erro. (GILSON, 1995, p. 947)

Assim,

> para todo pensamento ocidental, ignorar sua Idade Média é ignorar a si mesmo. É dizer pouco que o século XIII está perto de nós: ele está em nós, e não nos desembaraçaremos de nossa história renegando-a, como tampouco um homem se desvincula de sua vida anterior esquecendo seu passado. (GILSON, 1995, p. 949)

É bom observar também que há autores que buscam ***"tratar a teoria ética e política de Tomás de Aquino como separável de sua teologia do fim último da vida"***, embora haja os que estabeleçam tal vínculo, como MacIntyre, para quem em Tomás de Aquino os preceitos da ética são compreendidos não somente teleologicamente, como em Aristóteles, mas também como expressão da vontade divina (MacINTYRE, Alasdair. *After Virtue*. 2. ed.,Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984. p. 53).

FINNIS, John. *Direito natural em Tomás de Aquino*: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico. Tradução de L. Cordioli. Porto Alegre: Fabris, 2007. p. 27.

Conforme afirma Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, ***"porque o pensamento de São Tomás julga que não há brusca ruptura entre razão e fé: muitas verdades da religião são susceptíveis de demonstração racional, visto que a fé não contradiz a razão"***.

NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. Filosofia medieval. In: CHAUÍ, Marilena et al. *Primeira Filosofia*: lições introdutórias. Sugestões para o ensino básico de Filosofia. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 39.

Como já visto, a patrística compreende o pensamento entre os séculos II a VII de nossa era. Chama-se assim por representar o pensamento dos Padres da Igreja, que são os mestres da doutrina cristã. O pensador central desse período é Agostinho (PADOVANI, Humberto; CASTAGNOLA, Luís. *História da filosofia*. 6. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1964. p. 164).

A escolástica compreende os séculos IX a XV. Esse período de pensamento vai até o descobrimento da América em 1492. "Este período do pensamento cristão se designa com o nome de escolástica, porquanto era a filosofia ensinada nas escolas da época, pelos mestres, chamados, por isso, escolásticos" (PADOVANI; CASTAGNOLA, 1964, p. 169).

As matérias ensinadas nessas escolas e durante a Idade Média eram o trívio (gramática, retórica e dialética) e o quadrívio (aritmética, geometria, astronomia, música).

A escolástica tem especial correlação com a dialética, o que se pode verificar no modo como a própria Suma Teológica de Tomás é apresentada.

Se a patrística tem especial interesse pela religião e pela Teologia, a escolástica tem um interesse especulativo na elaboração da filosofia cristã, cujo maior representante é justamente Tomás.

Se a patrística tem especial interesse pela religião e pela Teologia, a escolástica tem um interesse especulativo na elaboração da filosofia cristã, cujo maior representante é justamente Tomás. Chega-se a afirmar que na patrística havia a "impossibilidade de uma filosofia verdadeira e própria, por falta de distinção entre o sobrenatural e o natural, fé e razão, teologia e filosofia" (PADOVANI; CASTAGNOLA, 1964, p. 169).

Padovani e Castagnola distinguem uma vertente racionalista e outra mística da escolástica. Ao se referirem a Anselmo de Aosta e Pedro Aberlardo afirmam se tratar de um "racionalismo inconsciente, proveniente da ignorância da verdadeira natureza e dos verdadeiros limites da razão" (PADOVANI; CASTAGNOLA, 1964, p. 170). Isso porque o objetivo não era tratar a religião nos limites da razão, mas compreender o próprio supra-sensível em uma espécie de intuição mística. Já, a tendência mística propugna uma outra forma de conhecimento, acima e contra a razão e o intelecto, a saber, o sentimento, a fé, a vontade, o amor, culminando na união mística, no êxtase (PADOVANI; CASTAGNOLA, 1964, p. 170).

Tomás, ao contrário de Agostinho, liberta a razão da fé: "impede à razão qualquer penetração positiva nos mistérios da fé, mas baseia solidamente a fé sobre a razão, tornada eficiente e autônoma" (PADOVANI; CASTAGNOLA, 1964, p. 170). Por isso, a escolástica foi dicionarizada como: ***"o pensamento cristão da Idade Média, baseado na tentativa de conciliação entre um ideal de racionalidade, corporificado especialmente na tradição grega do platonismo e aristotelismo, e a experiência de contato direto com a verdade revelada, tal como a concebe a fé cristã"***.

Dicionário eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa. Versão 1.0. São Paulo. Objetiva: 2001.

2.2 Divisão da Escolástica

Dada a importância de Tomás para a escolástica, esta é normalmente dividida em **pré-tomista**, na qual persiste a tendência teológico-agostiniana, **tomista e pós-tomista**.

A pré-escolástica começa no início do século IX e vai até meados do século XIII. Nos séculos IX e X predomina o problema dos

universais, com Scoto Erígina, já, nos séculos XI e XII, predominam os místicos (São Pedro Damiani e São Bernardo de Claraval) e dialéticos (Anselmo de Aosta e Pedro Abelardo).

O segundo período é dominado pelo pensamento de Tomás, na segunda metade do século XIII. No terceiro período, séculos XIV e XV ocorre um retorno do agostinianismo. Os nomes mais importantes neste período são os saxões Roger Bacon, Duns Scotus e Guilherme de Ockham.

2.3 A Pré-escolástica

O problema dos universais, mencionado acima, concernia ao valor dos conceitos que são universais em relação às coisas representadas que são particulares. O chamado realismo transcendente, de inspiração platônica, defendia que "o universal, a idéia de uma realidade em si, não existe apenas fora da mente, mas também fora do objeto (universal *ante rem*)" (PADOVANI; CASTAGNOLA, 1964, p. 173).

O realismo moderado, de inspiração aristotélica, sustentava que "o universal tem em si uma realidade objetiva, fora da mente, mas é imanente nos objetos singulares de que é essência, forma, princípio ativo (universal *in re*)" (PADOVANI; CASTAGNOLA, 1964, p. 173-174). A solução nominalista sustentava que o universal tem apenas existência mental ou puramente nominal, daí o nome da posição, 'nominalismo'. Esta posição, segundo Padovani e Castagnola, foi sustentada pelos sofistas, estóicos, epicuristas e céticos (PADOVANI; CASTAGNOLA, 1964, p. 174).

Santo Anselmo, um dos filósofos mais importantes deste período, é conhecido pelo seu **argumento ontológico de demonstração da existência de Deus**. Tal argumento se encontra no Proslógio, um texto de 1078 que teve larga influência no pensamento posterior, por exemplo, em Descartes e em Kant. Ver os Anexos A, B e C.

No século XIII ocorre o triunfo de Aristóteles na Europa, pois Tomás consegue conciliar os ditames da cristandade com o pensamento do estagirita, **surgindo assim o tomismo**. No período, São Boaventura encabeça a corrente dos que se opunham a Aristóteles e propunham uma volta a Agostinho. Os filósofos franciscanos, dos quais Boaventura foi o principal representante, julgaram fosse

Afresco retratando São Boaventura. Figura retirada de: <http://br.geocities.com/conventosaoboaventura/S2021019.JPG>

mister dar uma forma teórica à atitude prática, afetiva e sentimental de Francisco de Assis e julgaram que para tanto "se prestasse o agostinianismo, com seu misticismo e voluntarismo – julgando inapto para esse fim o racionalismo, o empirismo e o intelectualismo aristotélicos" (PADOVANI; CASTAGNOLA, 1964, p. 177).

Aristóteles chegou ao conhecimento europeu por meio dos árabes, os quais haviam preservado o pensamento de Aristóteles durante as invasões bárbaras. Avicena e Averróes foram os dois maiores filósofos aristotélicos árabes que influíram sobre o Ocidente no período aqui considerado. Aliás, a tradução do grego para o latim das obras de Aristóteles foi feita por Guilherme de Maerbeke, por conselho do próprio Tomás.

As grandes universidades européias também surgiram nesse período, como a universidade de Paris e Oxford.

2.4 Tomás de Aquino (1225–1274)

Padovani e Castagnola consideram Tomás um precursor do pensamento moderno, entendido no sentido kantiano de uma limitação da razão.

Triunfo de São Tomás de Aquino. Obra de Francesco Traini (1321–1363), pintura realizada sobre têmpera de madeira na Igreja de Santa Caterina, Pisa. Tamanho da têmpera: 375 x 258 cm).

Segundo a concepção platônico-agostiniana, o conhecimento humano depende de uma particular iluminação divina; segundo esta doutrina, portanto, o espírito humano está em relação imediata com o inteligível, e tem, de certo modo, intuição do inteligível. A esta gnosiologia inatista,

> Tomás opõe francamente a gnosiologia empírica aristotélica, em virtude da qual o campo do conhecimento humano verdadeiro e próprio é limitado ao mundo sensível. (PADOVANI; CASTAGNOLA, 1964, p. 187)

Vale destacar, neste ponto, as cinco vias pelas quais Aquino buscou demonstrar racionalmente a existência de Deus. A Questão 2 da Suma que abre o Tratado sobre o Deus único trata de três questões:

- se a proposição 'Deus existe' é auto-evidente;
- se ela é demonstrável; e
- se Deus existe.

Com relação ao primeiro ponto, ele sustenta que uma coisa pode ser evidente de duas maneiras: **ela pode ser evidente em si mesma, mas não para nós; ela pode ser evidente em si mesma e para nós**. Um exemplo do segundo tipo é a proposição 'o homem é um animal'. Para quem conhece a essência do predicado e do sujeito, a proposição será evidente. Ele acredita, nesse particular, que os primeiros princípios da demonstração sejam de todo conhecidos, como aquele do princípio de não contradição. Por outro lado, pode haver essências de predicados e sujeitos que não são conhecidas de todo.

Embora tais proposições sejam evidentes em si mesmas, elas o são para aqueles que não conhecem tais essências. Para ele, a proposição 'Deus existe' é evidente em si mesma, pois o predicado é o mesmo que o sujeito, porque Deus é sua própria existência. Não obstante, como não conhecemos a essência de Deus, a proposição não é evidente para nós, precisando ser demonstrada por coisas mais conhecidas para nós, pelos efeitos.

Com relação ao segundo ponto, **a demonstração pode ser de dois modos**: um pela causa, chamado '*a priori*', pelo que vem antes absolutamente; o outro é pelos efeitos, chamado '*a posteriori*', pelo que vem antes para nós. Se o efeito de algo é mais bem conhecido por nós do que sua causa, devemos, então, começar por ele. Ademais, se o efeito de algo existe, então esse algo pode ser conhecido por seus efeitos. É o caso de Deus, que, embora não sendo evidente para nós, pode ser conhecido por seus efeitos.

Com relação ao terceiro ponto, ele sustenta que a existência de Deus pode ser conhecida de cinco modos, a partir dos seus efeitos.

No século XX o pensamento tomista foi representado por Etienne Gilson, Jacques Maritain, Régis Jolivet, J. Marechal, A. Marc, J. de Finance, J. B. Lotz, Karl Rahner (CAMPOS, Fernando Arruda. *Tomismo hoje*. São Paulo: Loyola, 1989).

2.5 A Escolástica Pós-tomista

O centro da escolástica pós-tomista foi a Universidade de Oxford. Seus maiores representantes foram franciscanos de orientação agostiniana. Um dos maiores filósofos desse período foi Bacon. Ver o Anexo D.

2.6 Da Filosofia Prática de Tomás de Aquino

Tomás de Aquino tem aspectos notáveis em sua vida. Por exemplo, em menos de vinte anos Aquino escreveu mais de 8,5 milhões de palavras, o que totaliza em torno de 450.000 palavras por ano. Ele tornou-se professor da Universidade de Paris em 1256, quatro anos antes da idade mínima para ser professor sob as regras daquela universidade. No final da década de 1260 e início da década de 1270, quiçá devido à oposição dos franciscanos a Aristóteles, ele comentou linha por linha doze obras de Aristóteles, incluindo a *Metafísica*, a *Ética* e a *Política*.

Para se entender corretamente o pensamento do aquinate, é preciso distinguir ordens de ciências, sendo tais em número de quatro:

- ciências da ordem da natureza [*rerum naturalim*], como, por exemplo, a ciência da natureza, a Matemática e a Metafísica;
- ciência da ordem que podemos produzir em nossos pensamentos, como, por exemplo, a Lógica;
- ciências da ordem que podemos produzir em nossas deliberações, escolhas e ações voluntárias, como, por exemplo, a moral, a Economia e a Ciência política; e
- ciências das artes que produzem ordem nos produtos feitos pelo homem, como, por exemplo, a tecnologia (FINNIS,

John. *Aquinas*: Moral, Political, and Legal Theory. New York: Oxford University Press, 1998, p. 21).

Tais ordens não são autônomas, mas interdependentes, havendo especialmente uma dependência de todas as ordens em relação às ciências da ordem da natureza [*rerum naturalim*], como, por exemplo, a Física, a Matemática e a Metafísica. O estudo que se fará a seguir concerne às ciências da ordem que podemos produzir em nossas deliberações, escolhas e ações voluntárias.

Assim, nossas capacidades de fazer e escolher são elementos da primeira ordem, e a deliberação se exerce sobre realidades que independem de escolha, como vida, saúde, procriação, que são da primeira ordem (FINNIS, 1998, p. 294-245.)

James Draper, *Ulisses e as Sereias*, 1909. O mito que esta pintura busca retratar foi escrito pelos gregos no período antigo. No entanto, a mensagem de que a razão sempre pode vencer às paixões é bem representado por ele quando mostra que Ulisses opta por ser amarrado ao mastro do navio para não ser afetado pelo canto das sereias já que este quando atingia os marinheiros fazia seus barcos afundarem. Figura retirada de: <http://sarauvirtual.zip.net/images/Ulysses_and_the_Sirens.jpg>

Nesse particular, ao analisar a relação entre razão e vontade, deliberação e escolha, Aquino sustenta, por um lado, que não se age somente por razões, contudo, por outro lado, ele mostra como a razão pode oferecer motivos para agir que não são meramente ou predominantemente emocionais. Nesse sentido, a razão aponta meios, os quais são escolhidos em vista de fins, de tal forma que a intenção inclui os fins e os meios como objetos do querer, porém, ele prefere reservar o termo "intenção" para se referir aos fins**. Nesse sentido, haveria eleição ou escolha dos meios e intenção do fim, sendo que ter intenção e escolher são os atos mais importantes da vontade** (FINNIS, 1998, p. 62).

Para se compreender esse ponto, pode-se pensar a razão como uma espécie de **regra civil** sobre as emoções. Nesse sentido, a mente regeria o corpo despoticamente, como a um escravo, a menos que ela fosse impedida por algum fator externo ou interno. Contudo, as emoções são regradas pela razão de maneira análoga a como pessoas livres são governadas por seu governante, podendo elas resistir ou mostrar inconformismo com tais regras do governante. As pessoas podem demonstrar não só passivamente, mas

ativamente, inclinando a vontade racional para o que mais atrairia as emoções (Summa Theologiae, ***I-II, q. 9, r. 2-3***).

Os algarismos romanos se referem às partes da 'Summa', neste caso, 'primeira parte da segunda parte', 'q.' significa 'questão', 'r.' significa 'resposta'.

No seu *Comentário à Ética a Nicômaco de Aristóteles*, Aquino afirma que a razão regula os apetites irascíveis e da concupiscência de uma forma quase política, na medida em que tais instâncias podem reagir aos comandos da razão, sendo o corpo governado como a um escravo (AQUINAS, Thomas St. *Commentary on Aristotle's "Nicomachean Ethics"*. [C.I. Litzinger]. Notre Dame: Dumb Ox Books, 1964. Comentário 2.882).

Pode-se, enfim, sumarizar a posição de Aquino sobre a matéria do seguinte modo:

- permitir que as emoções predominem sobre a razão é errado;
- ainda que as emoções estejam mais ou menos próximas a escolhas erradas, elas são inerentemente boas, naturais e desejáveis;
- as emoções resistem às diretivas da razão, por exemplo, sente-se medo quando se decide socorrer alguém em perigo em razão do risco que se corre; e
- pode-se, corretamente, seguir as emoções quando houver várias alternativas racionais e nenhuma delas se impuser (FINNIS, 1998, p. 73-76).

Motivos racionais podem ser ajudados, reforçados, arruinados e interrompidos por motivações emocionais.

Na busca de razões para a ação, pode-se encontrar razões que sejam primeiras em virtude de que dirigem nossa vontade para fins em si mesmos, os quais não são fim para qualquer outro fim. Segundo Aquino, pode-se observar uma dupla natureza no ser humano:

- uma sendo comum a ele e a outros animais, como a união entre homem e mulher para gerar filhos e a educação dos filhos; e
- a outra pertencendo a ele em sentido próprio, as promessas têm que ser cumpridas (AQUINAS, 1964, comentário 1.019).

De qualquer forma, há para ele vários princípios da lei natural, sendo, contudo, todos eles unificados por um único, a saber, busca o bem e evita o mal. Melhor dito, o que a razão prática entende como bom é aquilo para o que os seres humanos têm inclinação, assim, em correspondência à ordem de nossas inclinações naturais poder-se-ia vislumbrar uma ordem dos preceitos da lei natural, o que poderia ser compreendido do seguinte modo:

- em relação ao que é comum a todas as substâncias, nós temos a inclinação de nos preservarmos e entendermos que a vida humana é um bem como tal, o que determina, por exemplo, que a saúde e a integridade física sejam consideradas coisas boas. No caso, o bem em questão é a vida humana;
- em relação àquilo que possuímos em comum com outros animais, nós temos uma inclinação mais específica do animal humano, como a atração entre homem e mulher e a geração de filhos; e
- em relação ao que é peculiar aos seres humanos, nós temos objetos que são apreciados em razão da racionalidade [*secundum naturam rationis*], sendo, neste particular, considerado como bem conhecer a verdade sobre Deus, apreciar o bem de viver com os outros em sociedade com os quais partilhar tais bens (FINNIS, 1998, p. 81-82).

Segundo o Doutor Angélico, o princípio geral que ordena fazer o bem e evitar o mal é diretivo e não imperativo. O dever nele implícito não é estritamente moral, pois mesmo pessoas totalmente avessas à moral, se forem inteligentes, reconhecerão e usarão tal princípio. Contudo, ainda que não diretamente moral em sua normatividade, o dever desse primeiro princípio é virtualmente ou incipientemente moral (FINNIS, 1998, p. 86-87). Finnis esclarece que a forma do mandamento expressa em tal princípio não é nem imperativa, nem indicativa, ***mas gerundivo*** e diretivo. (FINNIS, 1998, p. 89). Ele não ordena 'faça isso' [*fac hoc*], mas isso é para ser feito por você, ou seja, na proposição "o bem é para ser feito, e o mal evitado", o 'é para ser' não é um imperativo, mas diz respeito à desejabilidade do bem e à indesejabilidade do mal. Da mesma forma, pode-se dizer que o princípio

*O **Dicionário eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa** esclarece sobre tal termo: "modalidade de gerúndio latino, com função de particípio passivo futuro; exprime ação que está por se realizar ou que será realizada [Em português, há adjetivos e substantivos derivados de gerundivos latinos, como **venerando**, **memorando**, **adendo**, e do pl. neutro, como **agenda**, **corrigenda**, **fazenda**; há vários neologismos formados por esse modelo, como **formando**, **diplomando**, **doutorando** etc.]. Em latim, designação da forma verbal terminada em -ndus e que exprime uma ação do verbo como devendo ser realizada".*

de não contradição tem sua fonte na estrutura da realidade, na real oposição entre o ser e o não ser (FINNIS, 1998, p. 89).

Seguindo Aristóteles, Tomás considera os primeiros princípios da razão prática indemonstráveis e auto-evidentes [*principia per se nota*]. "Per se nota" significa que não são conhecidos por um termo médio do silogismo e que não é deduzido de uma proposição anterior mais evidente. **Significa também que um princípio como 'deve-se buscar o bem e evitar o mal' não é dedutível de outros princípios, como, por exemplo, que se deve seguir as próprias inclinações, ou que se deve satisfazer os desejos, ou que se deve agir em conformidade com a natureza humana.** A eles se chega, então, por indução, por um *insight* a partir dos dados da experiência. Portanto, eles não são intuições vazias, mas já prenhes de conteúdo (FINNIS, 2007, p. 35).

Evidentemente, eles podem ser defendidos por considerações racionais. Nesse sentido, segundo ele, a indução nos leva a perceber o princípio e o universal, já o silogismo procede a partir do universal previamente conhecido, pois, caso contrário, haveria um regresso ao infinito na busca de um primeiro princípio (AQUINAS, 1964, comentário 1.148). Tais princípios podem, ademais, ser defendidos dialeticamente, por exemplo, mostrando que os céticos que os negam, em suas próprias deliberações, aceitam e se orientam por razões para a ação, precisamente como bens e razões.

Finnis sustenta, com precisão, que não se deve entender que o dever implícito em tal princípio possa ser derivado de questões fatuais (FINNIS, 1998, p. 90). Segundo ele, Aquino procederia na verdade do seguinte modo: para entender a 'natureza humana', deve-se entender as 'capacidades humanas'. Para se entender estas, há que entender os 'atos humanos', e, por sua vez, para se entender estes, há que se entender seus respectivos 'objetos'. Tais objetos são os fins e bens que são buscados, de tal forma que as leis que nos dirigem a eles podem ser ditas naturais. Trata-se, portanto, de uma verdadeira metodologia investigativa.

Pode-se apontar, nesse particular, de acordo com a interpretação de Finnis, três tipos de inclinação, quais sejam:

- tendências que podem influenciar como poderes ou faculdades de que dispomos;
- tendências como apetites ou aversões; e
- tendências advindas da razão, como a noção de bem.

Opera no caso, é verdade, uma tese metafísica e ontológica segundo a qual somos dirigidos aos objetos de nossa inclinação natural. Aquino, de fato, é um metafísico: os bens determinam teleologicamente as inclinações em direção a eles. Contudo, não dá para explicar tais inclinações independentemente da compreensão dos bens que são seus objetos. Dessa forma, se um objeto da inclinação não fizer sentido como bem humano, como aquele de ferir os demais ou possuir mais bens do que estes, a inclinação para tal não será natural no sentido de Aquino. É verdade que há inclinação natural para o conveniente aos prazeres do corpo [conveniens], mesmo contra o bem da razoabilidade prática [*contra bonum rationis*], não obstante, o objeto de uma tal inclinação não será um bem humano básico que sirva como razão para agir (FINNIS, 1998, p. 93). Para se entender uma realidade dinâmica como a humana, Tomás propõe o esquema acima e descobre que os objetos mencionados como bens e fins são, antes de tudo, oportunidades abertas à ação humana, como vir a conhecer, manter-se vivo e saudável, ter amigos, sendo secundário que tais determinações sejam funções próprias [ergon] do ser humano (FINNIS, 2007, p. 25).

A seguir teremos que tratar, portanto, das razões básicas para se agir, na perspectiva do aquinate.

2.7 A Ética: virtudes e razões básicas para agir

À finalidade última da vida, para sua satisfação e completude, Aristóteles usou o termo 'eudaimonia', e Aquino o termo 'beatitudo' ou 'felicitas'. Contudo, tais formulações expõem ***um bem tão completo ou perfeito*** [bonum perfectum et sufficiens] que não inclui nada de ruim e que realiza todos os desejos. O ponto está em saber como se deve falar da felicidade da forma como pode ser obtida nessa vida, pois a felicidade em uma vida futura está completamente além de a investigação dar razão [felicitas alterius

Kant caracteriza do seguinte modo tal aspecto da felicidade: "para a idéia de felicidade é necessário um todo absoluto, um máximo de bem-estar, no meu estado presente e em todo o futuro" (KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes.* Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Ed. 70, 1988. p. BA 46 [AA IV 418]).

vitae omnem investigationem rationis excedit] (AQUINAS, 1964, comentário 113), ou seja, já que nada pode preencher tal condição de perfeição nesse mundo, devido aos males que nos afligem, e já que não podemos vislumbrar como a felicidade poderia ser em uma outra vida, resta para o ser humano uma 'beatitudo imperfecta', incompleta, o que parece soar, então, como um 'bem perfeito imperfeito', visto ela ter sido anteriormente definida como sendo perfeita. De fato, parece haver uma insuficiência, visto que vários bens que atribuímos a uma vida feliz, como riqueza, honra, vida longa e prazeres corporais, não fornecem completude.

Mesmo que se tenha que considerar o anteriormente exposto, Aquino sustenta que a felicidade, ainda que de forma imperfeita, pode ser obtida nessa vida e pode ser adquirida pelo homem por seus próprios poderes e forças, do mesmo modo que a virtude, em cuja operação, para ele, consiste na felicidade. Contudo, a felicidade perfeita consiste na visão da essência divina, e tal visão ultrapassa todas as possibilidades das substâncias criadas, de tal forma que nenhuma criatura pode obter por seus próprios poderes a felicidade perfeita (*Summa Theologiae*, I-II, q. 5a. 5c.).

> A realização completa [felicitas], uma condição na qual todos os desejos humanos são realizados e em que todos os esforços humanos encontram finalização, consiste em uma ininterrupta visão de Deus, só alcançável depois da morte (*Summa Theologiae*, I-II, q. 5a. 5c.).

O caráter imperfeito da 'felicitas' ocorre, na verdade, porque cada princípio ético se direciona a um bem humano básico entre outros e por isso mesmo é marcadamente incompleto. Ademais, os próprios bens para os quais os princípios éticos apontam realizáveis de diferentes modos nem sempre são compatíveis com a realização de outros que são propostos (FINNIS, 1998, p. 105-106). Nesse sentido, a razão é a faculdade que deve propiciar uma harmonia a tais bens através da virtude na ação. Dito de outro modo, a virtude é a perfeição das capacidades humanas em ação, o que proporciona a harmonia da inteligência, da vontade e das emoções. Para Tomás, no *Tratado dos hábitos*, seguindo Aristóteles e

não os estóicos, paixão e virtude são compatíveis, desde que aquelas sejam reduzidas a meios (*Summa Theologiae*, I-II, q. 59, r. 2).

Nesse sentido as virtudes cardeais – prudência, justiça, coragem e ***temperança*** – seriam aquelas responsáveis pela nossa felicidade terrena (FINNIS, 2007, p. 53-56).

Por temperança se deve entender o governar dos desejos por razões genuínas, por exemplo, a temperança é o meio-termo entre a luxúria e a frigidez/apatia.

O número de quatro virtudes se explica do seguinte modo. Já Aristóteles tinha como duas virtudes cardeais, ou seja, que portavam uma conexão com todas as demais virtudes, a saber, a sabedoria prática e a justiça. Tomás acrescentará a estas mais duas, com o seguinte argumento. O bem pode ser considerado de dois modos:

- o primeiro é aquele existente na própria razão e se chama prudência; e
- o segundo é aquele pelo qual a razão põe ordem em algo, seja em algo em ação, e, neste caso, seu nome é justiça, seja em relação às paixões.

Neste último caso:

- ela atua, de um modo, quando a paixão incita algo contra a razão, então, a paixão precisa ser refreada; é a temperança.
- E atua de outro modo quando a paixão nos afasta, desvia-nos, do seguimento de uma ordem da razão, como o medo, e, neste caso, precisa-se de coragem, "fortitude" (*Summa Theologiae*, I-II, q. 61, r. 2).

Segundo ele, pode-se encontrar o mesmo número de virtudes se nós considerarmos as matérias às quais se aplicam as virtudes:

- ao poder racional em sua essência, sendo ele aperfeiçoado pela prudência;
- ao poder racional por participação;
- à vontade sujeita à justiça;
- à faculdade sujeita à concupiscência , à qual se aplica a temperança;
- a faculdade irascível sujeita à coragem ou "fortitude" (Summa Theologiae, I-II, q. 61, r. 3).

Em suma, a prudência é a virtude que comanda, a justiça é a que trata do devido entre iguais, a temperança a que domina os prazeres dos sentidos, e a coragem a que fortalece contra o perigo da morte.

Com relação à prudência, uma virtude intelectual necessária para a felicidade, Aquino afirma que ela não pode existir sem virtude moral. Isso ocorre porque a prudência é a razão correta do que deve ser feito, não meramente em geral, mas no caso particular de as ações versarem sobre particulares. **Quando a razão trata de casos particulares, ela precisa não somente do universal, mas também de princípios que se apliquem a particulares.** Portanto, não há qualquer problema em relação aos princípios universais, pois o homem os possui pelo entendimento natural, na medida em que sabe que não deve fazer o mal. Isso, porém, não é suficiente para raciocinar corretamente sobre casos particulares, pois um princípio universal, conhecido por meio do entendimento ou da ciência, é destruído em casos particulares pela paixão. De fato, quando alguém é movido pela concupiscência, quando dominado por ela, o objeto de seu desejo parece bom, ainda que ele seja oposto ao julgamento da razão. Assim, o homem está bem disposto ao universal em função de sua razão, mas, para estar bem disposto em relação aos particulares, ele necessita ser aperfeiçoado por certos hábitos, por meio dos quais se torne conatural julgar corretamente o particular em relação ao fim. É isso que fornece a virtude moral (*Summa Theologiae*, I-II, q. 58, r. 5).

Percebe-se, portanto, tratar-se na verdade de uma completude como virtude em ação, uma harmonia na ação, ainda que uma harmonia imperfeita. Nesse particular, Finnis destaca que Aquino sempre esteve mais interessado na felicidade humana perfeita, por isso nunca explanou com detalhes a felicidade imperfeita (FINNIS, 1998, p. 109). Ainda que seja assim, ele trata tal felicidade como felicidade humana, mesmo que imperfeita, e não só como um meio para a perfeição da contemplação de Deus, sendo importante, nesse particular, destacar que a contemplação nunca foi tratada como um princípio unificador da teoria política e social. Interpretado desse modo, quanto mais alguém for perfeito na 'vita activa' mais poderá se ocupar da ação e da contemplação, pois, em

última análise, **a contemplação mesma é um tipo de ação, de tal forma que não se deve interpretar mal a primariedade da contemplação e a secundariedade da ação.** Na verdade, haveria uma simbiose entre contemplação e ação, visto que ao menos um bem a ser buscado na ação envolve contemplação, a saber, o conhecimento (FINNIS, 1998, p. 110).

Aquino destaca que o egoísmo não é uma opção se a harmonia e amizade forem bens básicas. O correto é querer a harmonia e o bem humano universal, o qual, então, sim, incluirá em si o próprio bem individual (FINNIS, 1998, p. 112). Tomás sustenta, nesse sentido, haver um amor de si [dilectio sui ipsius] razoável que tem prioridade, é um fundamento para amar os outros. Ele afirma que quando nos é ordenado amar nosso próximo 'como a nós mesmos', o amor do eu é posto antes do amor ao nosso próximo (*Summa Theologiae*, II-II, q. 44, r. 8). **Assim entendido, pergunta-se Finnis, não seria a vida de virtude uma forma refinada de egoísmo?** (FINNIS, 1998, p. 112). Para Aquino, ninguém pode desejar não ser feliz [felix]. Não obstante, a felicidade inclui não só os bens da razão em ação, mas também prazeres e bens corporais, como riqueza e saúde. Para ele, ainda, a felicidade é algo comum para o ser humano, já que as razões básicas para agir são as mesmas para todos. Em última análise, o bem de cada um está entrelaçado com o bem de todos, ou seja, trata-se de uma 'felicitas communis', o que determina também, ao final, que a ética se una à política. Em suma, ainda que o bem seja o mesmo para um homem [singulare] e para todo o Estado, parece melhor e mais perfeito alcançar, procurar e preservar o bem de todo o Estado do que o bem de um só homem. É desejável alguma vezes que isso seja feito para um Estado somente, mais é muito mais divino [divinius] que isso seja feito para todo um povo [gentis] que inclua vários Estados (BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*. Traduçaõ de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991. p. 134).

A política tem como motivação, simultaneamente, o bem da sociedade e o bem humano de cada um, decorrendo disto a supremacia da política sobre todas as formas de conhecimento. Com isso Finnis quer sustentar um eudaimonismo de caráter universalista, ou seja, uma universalidade do bem humano, de tal

Justiça, ilustração de Edwin Austin Abbey. Figura retirada de: <http://srufaculty.sru.edu/david.dailey/pictures/ab/abbey-justice-b.jpg>

forma que o bem humano seria um bem para todo e qualquer ser humano (FINNIS, 1998, p. 115 e p. 118). Portanto, nessa mesma linha de raciocínio, se a virtude em ação for considerada o coração da felicidade imperfeita e se todo ato for sempre parte de um todo, então, um outro nome para a virtude poderia ser justiça geral ou legal. Ela não seria uma virtude entre outras, mas todo o conjunto de virtudes em ação, uma espécie de moralidade vivida. Assim, se a 'beatitudo imperfecta' se dirige ao bem do indivíduo, a justiça geral ou legal é orientada para o bem dos outros.

A razão desempenha um papel fundamental no sistema moral do Aquinate. A 'recta ratio' julga que o bem comum é melhor do que o bem individual, sugerindo uma forma de universalidade. Porém, isso não significa que a comunidade esteja acima do indivíduo, isso porque o bem individual não pode ser realizado à parte do bem comum. Para melhor explicar tal conjunção, ele apelava ao dito pagão: os romanos preferiam ser pobres em um império rico, do que ricos em um império pobre.

A razão tem um papel também de julgamento prático. Assim, não matar e não cometer adultério são muito próximos a primeiros princípios, mas não são tais; eles mantêm na verdade um caráter derivado. Tomás aponta como o princípio 'per se notum' supremo '***faça o bem e evite o mal***', mas também que a vida é boa de ser buscada e que se deve evitar a ignorância, porém, quando raciocina praticamente ele muitas vezes apela ao seguinte princípio: "***não cause dano a outro ser humano*** [nulli debet homo malefacere]", ou ame a seu próximo como a você mesmo [regra de ouro]. Tais princípios são preceitos comuns e primeiros da lei de natureza, 'per se nota' dos quais outros podem ser inferidos. No fundo, eles articulam o bem comum que deve ser buscado, sendo o princípio de amar o próximo como a nós mesmos aquele que unifica o bem dos outros e o nosso próprio bem. Desse princípio se seguem, por exemplo, não matar, não cometer adultério, não roubar ou furtar etc. Vale observar que qualquer confusão na concepção do prin-

Summa Theologiae, I-II, q. 94, r. 2.

Summa Theologiae, I-II, q. 100, r. 3.

cípio em questão operante em um raciocínio causa profundas diferenças na especificação dele, de tal forma que a diversidade moral não implica ceticismo (FINNIS, 1998, p. 129). Bobbio observa que, diferentemente de muitos modernos, como Hobbes, que tem um sistema bastante completo de direitos naturais, quase como se fossem deduzidos *more geometrico*, o jusnaturalismo medieval, por outro lado, **teria um grande princípio geral *per se notum*, mas não teria um sistema dedutivo de princípios práticos que lhe corresponderia imediatamente.**

> Enquanto o jusnaturalismo moderno é fruto de um racionalismo abstrato, que não faz nenhuma concessão ao desenvolvimento histórico da humanidade, o jusnaturalismo medieval é fruto de um racionalismo moderado que, concebendo a verdade como uma contínua adequação da razão humana à razão universal, admite e justifica o desenvolvimento histórico. (BOBBIO, 1991. p. 134)

Por fim, as três virtudes teológicas – fé, esperança e caridade – seriam as responsáveis por nossa felicidade sobrenatural. O objeto das virtudes teologais é o próprio Deus, fim último de tudo, estando ele além de nosso conhecimento e razão, ao passo que, como visto, o objeto das virtudes intelectuais e morais é compreensível à razão humana (BOBBIO, 1991. p. 134).

A fé concerne à inteligência e por ela o homem recebe certos princípios sobrenaturais. Com relação à vontade, ela é dirigida a um fim como algo alcançável, o que concerne ao âmbito da esperança. Esta é dirigida a uma certa união espiritual, pela qual ela é transformada naquele fim objetivado inicialmente, o que pertence à caridade. Na ordem da geração, a fé precede a esperança e a caridade, pois pela fé o intelecto apreende o objeto da esperança e do amor. **Da mesma forma, o homem ama algo porque o apreende como seu bem.** Da mesma forma, ainda, do fato de se ter esperança de se obter um bem através de alguém, passa-se a ver este alguém como um bem e a se amá-lo, de tal forma que na ordem da geração a esperança precede a caridade (*Summa Theologiae*, I-II, q. 62, r. 3). Contudo, na ordem da perfeição, a caridade precede, sendo a fé e a esperança avivadas pela caridade, recebendo desta sua complementação total (*Summa Theologiae*, I-II, q. 62, r. 4).

2.8 Direitos

Tomás segue Aristóteles no que concerne à justiça. O bem comum para ele é o objeto da justiça geral, ou seja, o objeto da justiça são os direitos [ius] dos outros, não sendo possível realizar o bem comum sem respeitar direitos.

Ele segue Aristóteles também na consideração das espécies de justiça. Em tal formulação, a justiça particular é dirigida ao indivíduo privado, que é comparado à comunidade como uma parte do todo. Há duas ordens pelas quais se pode considerar a parte, sendo a primeira aquela da ordem entre uma parte e outra. Essa ordem é dirigida pela justiça comutativa. Em segundo lugar, há a ordem do todo em relação às partes. Essa ordem é dirigida pela justiça distributiva, que distribui os bens comuns proporcionalmente (*Summa Theologiae*, II-II, q. 61, r. 1).

> Justiça é dar a cada um o que é seu [quod suum est] e o que é seu direito [ius suum] (*Summa Theologiae*, II-II, q. 57-58). Quase sempre o devido a alguém é para a vantagem de quem detém o direito, pois dificilmente se fala que alguém tem o direito de ser punido, por exemplo. Até porque na pena deve haver algo 'contra voluntatem', porque os autores do crime aquiesceram à sua vontade mais do que deviam [plus voluntati suae indulsit quam debuit], ***seguindo sua vontade excessivamente***, o que deve ser corrigido pela pena.
>
> FINNIS, 1998, p. 212-213.

Finnis defende explicitamente a tese de que Aquino, ainda que não use o termo direitos humanos, concebe claramente tal conceito (FINNIS, 1998, p. 136). Ele baseia tal tese na interpretação da Questão 122 da *Summa Theologiae* [II-II], a qual trata dos 'preceitos da justiça'. No texto Tomás afirma que a justiça propriamente dita [proprie dicta] concerne ao que "é devido a todos em comum", ou ao que "é devido a todos indiferentemente" [indifferenter omnibus debitum], antes do que aquilo que é devido a determinadas pessoas por razões particulares a elas [ex aliqua speciali ratione]. Dentre os direitos devidos a todos poderíamos citar: não ser morto, ferido, traído, roubado, difamado. Finnis interpreta que tais direitos seriam devidos em razão simplesmente de ser

uma pessoa, sendo que o fundamento desses direitos naturais seria a igualdade em razão da regra de outro e em razão da igualdade de todos como membros da mesma espécie. De fato, o direito natural defende uma igualdade entre todos.

Nesse sentido, para Finnis, a discussão de algumas injustiças [iniuriae] feitas pelo Doutor Angélico seria discussão implícita de direitos (FINNIS, 1998, p. 137). Um exemplo disso se tem quando ele analisa o que se nomeia, contemporaneamente, de presunção de inocência. Para o autor da Summa, a menos que tenhamos indicações da maldade, devemos julgar alguém bom, interpretando o que lhe for desfavorável duvidosamente do modo mais favorável e ele. E arremata, é melhor errar freqüentemente por pensar bem de alguém que é mau, do que errar menos freqüentemente por ter uma má opinião de alguém que é bom, porque neste caso se inflige dano a alguém e naquele caso não (*Summa Theologiae*, II-II, q. 60, r. 4).

Na linha de Aristóteles, a maior parte de sua discussão trata a justiça como uma virtude, um aspecto do bom caráter. Contudo, ele destaca que o primeiro aspecto da justiça é que os atos externos sejam feitos, não que sejam feitos pelo motivo da justiça. Trata-se dos direitos devidos em razão da igualdade, **visto a justiça concernir à igualdade.** Ao passo que as outras virtudes aperfeiçoam o homem somente na medida em que o beneficiam, dependendo somente da intenção do agente o objeto a que dirigem, junto a esse aspecto, acrescenta a justiça a sua relação aos outros, ou seja, as virtudes aperfeiçoam o homem somente naquelas matérias que dizem respeito a ele. O correto em operação nas virtudes concerne ao eu, ao passo que na justiça concerne a si e aos outros. Nas virtudes, a correção depende de ser feita ***de um certo modo pelo agente***, a justiça leva em conta a correção do ato, sem levar em conta o modo como ele é realizado pelo agente. Nas outras virtudes nada é considerado correto a não ser que seja realizado de um certo modo pelo agente, ***ao passo que a justiça tem um objeto próprio, o direito, que a distingue das demais***.

Summa Theologiae, II-II, q. 57, r. 1.

Summa Theologiae, II-II, q. 57, r. 1. (o

Evidentemente, o conceito de dever é o conceito mais importante de Aquino, pois há deveres que não são deveres de justiça. Só há deveres de justiça quando se tratar de um dever a outra pessoa, sendo, neste caso, o direito da outra pessoa o ponto importante (FINNIS, 1998, p. 170).

Como se vê, a justiça é entre iguais, **pois por natureza todos os homens são iguais** [omnes hominess natura sunt pares] (*Summa Theologiae*, II-II, q. 104, r. 5). Além de iguais, são livres, como afirma em *Scriptum super Libros Sententiarum Petri Lombard-iensis*: "natura omnes homines aequales in libertate fecit" (apud FINNIS, 1998, p. 170). Sendo o objeto da justiça o direito, há direitos pertencentes igualmente a todos os membros da espécie. Não obstante, temos tais direitos menos porque somos humanos e mais porque cada um tem a dignidade de ser uma pessoa. Tal status não é conferido, mas somente reconhecido, declarado (FINNIS, 1998, p. 176).

Aliás, nesse sentido, os direitos básicos são iguais para homens e mulheres, inclusive na escolha de uma profissão, como a vida religiosa ou o casamento, contudo, comete mais autoridade ao homem nos assuntos domésticos. Quiçá influenciado pela educação de seu tempo, exagera diferenças de gênero, como considerar que o homem ***tenha um julgamento menos determinado pela emoção e que, por isso mesmo, ele deveria ser o chefe da família*** (FINNIS, 1998, p. 172-174). De fato, pode-se encontrar nesse ponto o que hoje se nominaria um preconceito de gênero que ele fundamenta a partir da menor força física da mulher, de tal forma que a força da mulher menor em relação ao homem refletir-se-á em tudo como a menor, embora possa ser diversamente em alguns casos específicos. **Por isso, as mulheres não teriam um julgamento tão firme da razão,** o que o leva a descrever a mulher como não continente, embora não diga que seja incontinente. Isso ocorre por causa da correlação entre alma e corpo, pois aquela, como forma do corpo, faz uso de alguns órgãos do corpo, o que determina alguma influência corporal nas suas operações, como os atos do intelecto e do querer, os quais, ainda que possam ser exercidos independentemente do corpo, podem ser influenciados pelos sentidos e pelas paixões, o homem, por sua maior força, dominaria melhor as paixões (*Summa Theologiae*, II-II, q. 156, r. 1 ad 1). Ainda assim, a inteligência e a vontade de homens e mulheres são genericamente iguais, sendo a imagem de Deus pertencente a ambos os sexos [utri-

Summa Theologiae, I, q. 92, r.1 ad 2.

Movimento feminsita na década de 60. As mulheres lutavam inclusive contra padrões de beleza por os considerarem limitadores das mulheres. Figura retirada de: ARANHA, Mara Lúcia de Arruda. MARTINS, Maria Helena Pires. *Filosofando*. São Paulo: Moderna, 2003. p. 27

que sexui est communis], pois tal imagem está na mente, na qual não há distinção de sexos [cum sit secundum mentem, in qua *non est ditinctio sexuum*]. (*Summa Theologiae*, I, q. 93, r. 6 ad 2). Tal igualdade vem explicitada pelo modo como ele concebe a sujeição do homem à mulher. Ela não é servil, mas econômica ou civil, na qual o superior faz uso daquele a ele sujeitado para o próprio bem deste último. Nesse sentido, a boa ordem na família seria deficiente se ela não fosse governada pelo mais sábio. Em suma, a mulher é naturalmente sujeita ao homem porque neste a razão predomina mais (*Summa Theologiae*, I, q. 96, r. 3 ad 2).

Com relação à propriedade, ele defende que em terrível necessidade nada pertence a ninguém em particular. Em uma tal condição todos os recursos deveriam ser comuns, sendo esta uma questão de justiça e não de caridade. Ele defende, segundo Finnis, que o supérfluo venha a ser comum e deva ser posto à disposição das necessidades dos pobres, pois o supérfluo pertence aos outros, embora o proprietário possa manter o seu *status* próprio antes de distribuir. Vale mencionar que tal caráter supérfluo bem como o status a ser mantido são indeterminados (FINNIS, 1998, p. 193).

2.9 O Estado

Na concepção do Estado, Finnis chega a considerar o **Aquinate como um liberal** (FINNIS, John. *Direito natural em Tomás de Aquino*: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico. Tradução de L. Cordioli. Porto Alegre: Fabris, 2007, p. 67). Contudo, considerando o ***debate contemporâneo sobre a filosofia política***, o qual separa questões de justiça de questões de bem, é possível ler Aquino como defendendo uma legislação antiliberal que visa impedir os vícios dos cidadãos. Uma leitura que começa com a ***crítica aristotélica da tese sofista do contrato social*** e que tem inspiração no pensamento político de Aristóteles, o qual afirma:

RAWLS, John. Justiça como eqüidade: uma reformulação. [Cláudia Berliner: Justice as Fairness – A Restatement]. São Paulo: Martins Fontes, 2003; RAWLS, Rohn. *O liberalismo político*. Tradução de D. de A. Azevedo. São Paulo: Ática, 2000.

FINNIS, John. *Aquinas*: Moral, Political, and Legal Theory. New York: Oxford University Press, 1998. p. 222.

> o homem é por natureza um animal social; por isso, mesmo que os homens não necessitem de assistência mútua, ainda assim eles desejam viver juntos. Ao mesmo tempo eles são levados a reunir-se por terem interesses comuns, na medida em que cada um deles pode participar de uma vida melhor. É este, então, o principal objetivo de todos e de cada um em separado na vida comunitária, mas os homens também se reú-

> nem e mantêm a comunidade política apenas para viver, pois há certamente algo de bom no simples fato de estar vivo, desde que a vida não seja sobrecarregada de males penosos demais para ser suportados (é evidente que os homens em sua imensa maioria se apegam à vida ainda que tenham que enfrentar muitos infortúnios, como se ela contivesse em si mesma um certo encanto e doçura inerentes à própria natureza. (ARISTÓTELES. *Política*. [M. da Gama Kury]. Brasília: EDUNB, 1985)

De fato, já Aristóteles estabelecera uma conexão entre a política, o âmbito da coerção e a ética, o âmbito da virtude, na ***Ética a Nicômaco***, a qual é comentada por Tomás (AQUINAS, Thomas St. *Commentary on Aristotle's "Nicomachean Ethics"*. [C.I. Litzinger]. Notre Dame: Dumb Ox Books, 1964. Comentários 2.149-2154). Finnis discute e rejeita que Aquino concorde com tal formulação, sendo mesmo possível discutir se o próprio Aristóteles sustenta tal posição, tendo em vista sua afirmação de que talvez não haja identidade entre um homem bom e um bom cidadão (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de L. Vallandro e G. Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1979. 1130b 25-30; ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de A. C. Amaral e C. C. Gome. Vega, 1998. 1277a. Edição bilíngüe).

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de L. Vallandro e G. Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1979. X. 9.

Seja como for, parece haver argumentação bastante a embasar a posição de Finnis, haja vista que, para Tomás, o propósito da lei humana e da lei divina é diverso. No *Tratado da lei*, o fim da lei humana é diferente daquele da lei divina. O fim da lei humana é a tranqüilidade do Estado [temporalis tranquillitas civitatis], o que é alcançado pelos efeitos externos da lei [cohibendo exteriores actus] quanto àqueles males que podem perturbar a condição de paz do Estado [quantum ad illa mala quae possunt perturbare pacificum statum civitatis]. Por outro lado, o objetivo da lei divina é levar o homem àquele fim que é a felicidade duradoura, desde que impedido por questões externas e internas (*Summa Theologiae*, I-II, q. 98).

No *Tratado da lei* ele sustenta que a lei humana se dirige à comunidade civil, que implica deveres mútuos entre os homens, os quais são reciprocamente dirigidos por atos exteriores. Essa vida pertence à justiça [pertinet ad rationem iustitiae], cuja função própria consiste em dirigir a comunidade humana [directiva communitatis humanae], por isso, a lei humana só ordena atos de justiça [non proponit praecepta nisi de actibus iustitiae] e se ordena, em

acréscimo, comandos sobre outras virtudes é somente enquanto assume a natureza da justiça [assumunt rationem iustitiae] (*Summa Theologiae*, I-II, q. 100, r. 2c). **Na citação que o próprio Tomás faz de Aristóteles, ele discute se há mesmo identidade entre as virtudes de um homem bom e de um bom cidadão.**

Finnis sustenta em sua interpretação de Tomás que aquilo que ele tem em vista com a expressão "somente enquanto assume a natureza da justiça [assumunt rationem iustitiae]" em certos casos pode ter conexão com a falta de virtude e a conduta externa que interessam à justiça, por exemplo, a falta de controle sexual tem relação com o crime de estupro, assim como a deserção tem a ver com falta de coragem (FINNIS, 1998, p. 225). Todos os objetos da virtude podem ser referidos seja ao bem privado do indivíduo, seja ao bem comum, sendo o direito ordenado para o bem comum. Por isso, embora não haja virtude cujos atos não possam ser ordenados pelo direito, a lei humana não preceitua em relação a todos os atos de todas as virtudes, ***mas somente daquelas que concernem ao bem comum, seja imediatamente, seja mediatamente***.

Summa Theologiae, I-II, q. 96, r. 3. *Kant, na Metafísica dos costumes, sustenta posição diversa. Para ele, embora o direito possa ordenar atos conduzentes a todos as virtudes, os deveres éticos estão fora do alcance da coerção jurídica, por concernirem a fins.*

Nesse sentido, para Finnis, apesar da completude da comunidade, o seu bem comum específico é limitado. O bem comum do Estado não incluiria, por exemplo, na sua interpretação de Tomás, o bem comum de associações como igrejas, nem o seu culto, nem bens humanos que pertencem aos indivíduos, como sua fé, ainda que possam ser bens válidos para todos ou para muitos. Tomás teria reservado o conceito de bem público para aquilo que seria intrinsecamente interpessoal e que concerniria à paz social (FINNIS, 1998, p. 226). Finnis chega a sustentar uma semelhança com o grande e simples princípio de Mill em *On liberty*, segundo o qual o governo não pode regrar o que não tem um interesse direto ou indireto para com a justiça e a paz. Evidentemente, em uma tal posição, não é claro o que significa a mencionada relação indireta da virtude à justiça comum pública (FINNIS, 1998, p. 228).

No caso citado de Mill, a posição parece bem mais clara. Para ele:

> o único fim que a humanidade está autorizada, individual ou coletivamente, a interferir com a liberdade de ação de qualquer de seus membros é a autoproteção. O único fim para o qual o poder pode ser correta-

> mente exercido sobre qualquer membro de uma comunidade civilizada, contra a sua vontade, é para prevenir dano [harm] a outros. Seu próprio bem, seja físico ou moral, não é uma razão suficiente. Ele não pode corretamente ser compelido a fazer ou deixar de fazer porque seria melhor para ele fazer isso, porque o faria mais feliz, porque, na opinião de outros, seria sábio, ou correto [...]. Na parte da conduta que meramente concerne a si próprio, sua independência é, de direito, absoluta. Sobre si mesmo, sobre seu próprio corpo e mente, o indivíduo é soberano. (MILL, John Stuart. *On Liberty and Other Essays.* Coleção: Oxford World's Classics. Oxford: Oxford University Press, 1991. p. 14)

MILL, 1991, p. 91.

Portanto, ***"deveres para consigo não são socialmente obrigatórios"***, de tal forma que o Estado não teria interesse legítimo em disciplinar matérias como o vício do jogo, da embriaguez, da acrasia, da vadiagem, da falta de asseio, os quais são matérias danosas somente à felicidade individual. Segue disso que "a inconveniência é algo que a sociedade pode arcar, pelo motivo do maior bem da liberdade humana" (MILL, 1991, p. 91). Por fim, sustenta Mill que "o mais forte de todos os argumentos contra a interferência pública com relação a condutas puramente pessoais é, que quando interfere, a probabilidade é que interfira erradamente e no lugar errado" (MILL, 1991, p. 92).

Ainda que se raciocine desse modo, Tomás pode ser lido defendendo que o fundamento da lei é inculcar a virtude, ou que a comunidade é algo completo, ou que a política tem um primado sobre as demais partes da filosofia moral seguindo a idéia aristotélica de que o Estado tem como objetivo tornar os cidadãos verdadeiramente bons. Assim, há que se tratar um pouco mais da virtude requerida para a paz e a ordem justa.

De fato, Aquino sustenta que o Estado pode sustentar uma moralidade pública que vá além da justiça e da paz, mas por razões de justiça e paz. O argumento avançado para tal posição é o seguinte: visto que os pais têm como objetivo a virtude na educação dos filhos, deve o Estado ajudá-los, por exemplo, proibindo o uso de drogas, coibindo a preguiça, da mesma forma como deve ajudar na alimentação, embora isso não concirna diretamente aos fins do Estado. Seja como for, não se pode descurar que a interioridade é inacessível à lei (FINNIS, 1998, p. 233).

Para fundamentar de forma mais sistemática tal linha de pensamento, há que se ter em vista a concepção de três tipos de prudência:

- uma que diz respeito ao individual;
- outra referente à vida doméstica; e, finalmente,
- aquela da política.
- Esta última não absorve, nem inclui diretamente as anteriores, contudo, ela as suplementa, auxilia e supervisiona, por isso, a justiça e a paz que os governantes têm que manter são aquelas que tomam em conta o bem-estar familiar e individual, devendo, portanto, o Estado fazer uso de tais prudências. Isso já pode ser visto em Aristóteles, que afirmava ser possível haver bom cidadão sem ser um bom homem, mas para ser um bom governante seria preciso ser bom homem, pois, além da virtude política, precisaria também daquela individual e doméstica, as quais dependem, como já visto, de virtude no sentido ético (FINNIS, 1998, p. 236-238.)
- Pode-se perguntar com relação aos escopo do Estado, por que ele não pode usar seu poder de tornar o homem virtuoso? A esse respeito Tomás afirma que, em questões que dizem respeito ao movimento interno da vontade [quae pertinent ad interiorem motum voluntatis], o homem não está sujeito a obedecer a outros seres humanos, mas só a Deus (*Summa Theologiae,* II-II, q. 104, r. 5).
- O homem não é obrigado a obedecer outros seres humanos em coisas que têm de ser feitas externamente pelo corpo. Melhor dito, em razão de todos os homens serem iguais [quia omnes hominess natura sunt pares], eles não estão sujeitos a obedecer a outros homens em questões concernentes à natureza do corpo [ea quae pertinent ad naturam corporis], por exemplo, naquelas relacionadas ao sustento ou à procriação dos filhos. Assim, os servos não precisam obedecer a seus mestres, nem os filhos a seus pais no que diz respeito a casar ou permanecer solteiro (*Summa Theologiae*, II-II, q. 104, r. 5).

Nota-se que a razão que ele oferta agora para excluir tais matérias da 'perfecta communitatis' é a igualdade. Como se percebe, trata-se de questões que só concernem à pessoa de cada um,

de tal forma que, se o homem é livre, está em seu poder todas as questões concernentes à sua pessoa [ea quae pertinent ad suam personam], por exemplo, obrigar-se por votos a entrar em uma religião ou casar (*Summa Theologiae*, II-II, q. 88, r. 8). Pode-se dizer tratar-se do que concerne ao status mesmo da pessoa, ou seja, à liberdade, ao senhorio, à igualdade (FINNIS, 1998, p. 241).

Podem ser apontadas ainda duas razões pelas quais o Estado não pode usar de seu poder para tornar o homem virtuoso (FINNIS, 1998, p. 241-242). A primeira é que os movimentos do espírito estão fora do conhecimento do Estado, sendo, portanto, inacessíveis. A segunda é que o Estado precisa se justificar em face da igualdade e liberdade natural do ser humano, há pouco mencionadas. Isso parece implicar a afimativa de que o caráter social do homem é mais geral do que a ligação a uma comunidade política. Certamente, sem o Estado a vida não seria boa, contudo, o Estado conserva um caráter instrumental para assegurar bens humanos que são mais básicos, como a comunidade familiar ou a religiosa, ou seja, a vida humana sem o Estado seria incompleta, pois não haveria uma proteção contra a violência, inclusive de outros Estados, ***e porque não haveria um sistema estável e eqüitativo de distribuição de recursos naturais*** de tal forma que no pensamento político de Tomás, por um lado, o público prevalece sobre o privado, desde que seja em função da paz e da justiça, mas, por outro lado, há bens privados que prevalecem sobre o público. Assim, torna-se possível resistir ao governo, desde que ele ultrapasse escopo limitado a que se destina (FINNIS, 1998, p. 258).

FINNIS, 1998, p. 246-247.

Nesse diapasão, o governo estaria submetido a quatro limitações: aos padrões morais, a algum tipo de eleição e rotatividade, à defesa do bem comum, ao direito da igreja (FINNIS, 2007, p. 63-65). Dessa forma, as leis podem ser injustas de vários modos, sendo contrárias ao bem humano, conduzindo incomodamente não ao bem comum, mas à cupidez e à vanglória, o que ocorre quando os legisladores ultrapassam a sua competência, ou quando impõem ônus desigual à comunidade. Tais atos são estritamente atos de violência, pois não contêm o caráter normativo de uma obrigação; não são leis [magis sunt violentiae quam leges]. No dizer de Agostinho, elas parecem leis, mas não são – 'lex iniusta

non est lex' –, portanto, tais leis não obrigam à consciência, exceto quando para evitar escândalo e distúrbio (*Summa Theologiae*, I-II, q. 96, r. 4). Tomás não chega a dizer que a ***"lex injusta non est lex", mas sim que "non lex sed legis corruptio" [não é lei, mas uma corruptela de lei]***. Mesmo na aplicação do direito Tomás afirma: "injustum judicium judicium non est" [um julgamento injusto não é um julgamento] (*Summa Theologiae*, II-II, q. 70, r. 4, ad 2).

Summa Theologiae, I-II, q. 95, r. 4.

De fato, o legislador pode errar, enganar-se, visto que algo pode ser derivado da lei natural de dois modos:

- como uma conclusão a partir das premissas. Assim, por exemplo, a proposição 'não se deve matar' pode ser derivada como uma conclusão da proposição 'não se deve causar dano a outro ser humano'; e
- por determinação [determinatio] de certas generalidades.

No caso da 'determinatio' já não é tão simples, pois, embora a lei natural ordene, por exemplo, que o malfeitor deva ser punido, há que ser determinado se ele deve ser punido deste ou daquele modo (*Summa Theologiae*, I-II, q. 95, r. 2).

O ponto é que as leis derivadas pelo primeiro modo, embora não retiradas exclusivamente da lei natural, têm alguma força advinda também da lei natural, ao passo que aquelas derivadas pela 'determinatio' ***não têm outra força senão aquela da lei humana [ex sola lege humana vigorem habent]***. De fato, para Tomás, algumas leis derivam sua obrigação dos ditames da própria razão. Estes são os preceitos morais. Há outros que derivam sua força não dos ditames da razão, mas de sua instituição, divina ou humana. No caso dos preceitos jurídicos, ***derivam sua força de obrigação não somente da razão, mas em virtude de sua instituição*** [non habeant vim obligandi ex sola ratione, sed ex institutione].

Summa Theologiae, I-II, q. 95, r. 2.

Summa Theologiae, I-II, q. 104, r. 1.

Segundo Finnis, as leis por instituição seriam moralmente indiferentes, como o estabelecimento de um limite de velocidade para veículos automotores. Contudo, pode-se pensar, no caso, também em uma razão moral, como a segurança da vida. O que haveria, então, na verdade, seriam várias opções à disposição do legislador, nenhuma em princípio repugnante à razão, o legislador teria uma latitude na escolha (FINNIS, 1998, p. 268).

Tendo-se em vista essas considerações, elas seriam compatíveis com a possibilidade de reação quando um legislador tirano ameaçasse a nossa vida, podendo até ser um efeito colateral de tal reação à morte do tirano. Se o legislador for quem abusa do poder, dever-se-ia suportá-lo pacientemente até que seja substituído. Porém, se o legislador for um usurpador, pode-se resistir a ele irrestritamente. Segundo Finnis, ao longo de sua obra, Tomás parece ter ficado cada vez mais antipático aos tiranos de toda espécie (FINNIS, 1998, p. 289-290).

2.10 Pena de Morte

Segundo Finnis, a posição de Tomás é que o que é mau em si não pode ser transformado em algo bom em razão do fim a que servir como meio (FINNIS, 1998, p. 280). Tomás considera na *Summa Theologiae*, II-II, q. 64 a. 2, a objeção segundo a qual matar um homem seria um mal em si mesmo, por isso não se deveria condenar ninguém à morte. Na resposta, porém, ele afirma ser legítimo matar animais irracionais, na medida em que estão destinados ao uso humano, como o imperfeito está dirigido ao perfeito. Assim, se a saúde de todo o corpo demandar a amputação de um membro que poderia comprometer os outros, é elogiável e vantajoso extirpá-lo. Assim, da mesma forma, cada membro da comunidade é uma parte de um todo, sendo permitido matar alguém para o bem comum.

Inclusive, na réplica à objeção, pode-se ler o seguinte: pelo mal o homem aparta-se da razão e conseqüentemente decai da dignidade de sua humanidade, na medida em que é naturalmente livre e existente para si mesmo [naturaliter liber et propter seipsum existens], ficando reduzido à condição escrava das bestas [in servitutem bestiarum]. Portanto, ainda que seja mau em si mesmo matar um homem enquanto ele preserva sua dignidade, poderá ser bom matar um homem que praticou o mal, assim como é bom matar os animais, pois um homem mau é pior do que um animal e mesmo mais danoso (*Summa Theologiae*, II-II, q. 64 a. 2).

Finnis anota que o argumento da equiparação aos animais prova demais, pois despe o ser humano da dignidade, privando-o, por exemplo, das liberdades morais, como a de lutar para preservar sua vida (FINNIS, 1998, p. 282).

Leitura recomendada

AQUINO, Tomás. *Suma Teológica.* In: COSTA, R.; BONI, L. A. de. (Org.). Filosofia Medieval. Porto Alegre; EDIPUCRS, 2004.

GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

Reflita sobre

- As duas vertentes da Escolástica, segundo Padovani e Castagnola;
- A divisão da Escolástica;
- O problema dos universais;
- O argumento ontológico;
- Como São Tomás de Aquino prova a existência de Deus;
- Como São Tomás de Aquino concebe as quatro virtudes cardeais; e
- A concepção tomista de Estado.

Referências

AGOSTINHO DE HIPONA. *As confissões.* São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *A Trindade.* São Paulo: Paulus, 1995.

ANSELMO, Santo. *Proslógio*. Os pensadores. Tradução de A. Ricci. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

AQUINAS, Thomas St. *Commentary on Aristotle's "Nicomachean Ethics"*. [C.I. Litzinger]. Notre Dame: Dumb Ox Books, 1964.

AQUINO, Tomás de. *Seleção de textos*. 2. ed. São Paulo: Abril, 1979.

AQUINO, Tomás. Suma Teológica. In: COSTA, R.; BONI, L. A. de. (Org.). 2ed. Porto Alegre: Est/Educs/Sulina, 1980.

ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*. Trad. Antônio Abranches. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Ed. da UFRJ, 1992.

_____. *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1958.

_____. *O conceito de amor em Santo Agostinho.* Lisboa: Instituto Piaget, s/d.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de L. Vallandro e G. Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *Política.* Tradução de A. C. Amaral e C. C. Gome. Lisboa: Vega, 1998. Edição bilíngüe.

_____. *Política.* Tradução de Maria da Gama Kury. Brasília: EDUNB, 1985.

BARTH, Karl. *Credo* – comentários ao Credo apostólico. São Paulo: Novo Século, 2003.

BÍBLIA DE ESTUDO PLENITUDE, Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2003.

BROWN, Peter. *Santo Agostinho* – uma biografia. Rio de Janeiro: Record, 2005.

BRUN, Jean. *O neoplatonismo.* Lisboa: Edições 70, 1991.

BULTMANN, R. *Teologia do Novo Testamento.* São Paulo: Teológica, 2004.

CAMPOS, Fernando Arruda. *Tomismo hoje.* São Paulo: Loyola, 1989.

CASSIN, Barbara. *Aristóteles e o lógos*: contos da fenomenologia comum. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 1999.

CHATELET, François. *A filosofia medieval.* Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974. v. 2.

DANIÉLOU, Jean; MARROU, Enri; AUBERT, Roger. L'Église primitive – des origenes a la fin du troisième siècle. *Nouvelle Histoire de l'Église.* Paris: Éditions du Seuil, 1963.

DESCARTES, René. *Meditações*. Tradução de J. Guinsburger e Bentro Prado Júnior. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores).

DICIONÁRIO eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa. São Paulo: Objetiva: 2001. Versão 1.0.

DROBNER, Hubertus R. *Manual de Patrologia.* Petrópolis: Vozes, 2003.

FINNIS, John. *Aquinas*: Moral, Political, and Legal Theory. New York: Oxford University Press, 1998.

_____. *Direito natural em Tomás de Aquino*: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico. Tradução de L. Cordioli. Porto Alegre: Fabris, 2007.

_____. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon, 1996.

_____. Natural Law and the Ethics of Discourse. *Ratio Juris,* v.12, n. 4, p. 354-373, December 1999.

GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho.* São Paulo: Paulus, 2007.

GOUCHA, Moufida (Coord.). *Philosophy, a School of Freedom.* Teaching Philosophy and Learning to Philosophize:Status and Prospects. Paris: UNESCO Publishing, 2007.

HEBECHE, L. *O escândalo de Cristo* – ensaio sobre Heidegger e São Paulo. Ijuí: Unijuí, 2005.

JONAS, H. *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía* – de la mitologia a la filososia mística. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2000.

_____. *La religión gnóstica* – el mensaje del Diós extraño y los comienzos del cristianismo. Madrid: Ediciones Siruela, 2003.

KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. Tradução de J. Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

_____. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Abril Cultural, 1980. Tradução de Kritik der reinen Vernunft.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes.* Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Ed. 70, 1988. Tradução de Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

KÄSEMANN, Ernst. *Perspectivas paulinas.* 2. ed. São Paulo: Paulus, 2003.

LELOUP, Jean-Yves. *Os Padres gregos* – um continente esquecido do pensamento ocidental. Petrópolis: Vozes, 2003.

LUPI, João. *Orígenes*: a ordem do mundo e o acaso. Porto Alegre: Veritas, 1997. p. 479-492.

MacINTYRE, Alasdair. *After Virtue*. 2. ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.

MATTHEWS, Gareth B. *Santo Agostinho* – a vida e as idéias de um filósofo adiante de seu tempo. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2007.

MILL, John Stuart. *On Liberty and Other Essays.* Oxford: Oxford University Press, 1991. (Oxford World's Classics)

NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. Filosofia medieval. In: CHAUÍ, Marilena et al. *Primeira Filosofia*: lições introdutórias. Sugestões para o ensino básico de Filosofia. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 36-59.

ORÍGENES. *Contra Celso.* Tradução de Orlando dos Reis. São Paulo: Paulus, 2004.

_____. *Le Traité de Principes.* Paris: CERF, 1978. 5 v.

PADOVANI, Humberto; CASTAGNOLA, Luís. *História da filosofia*. 6. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1964.

RATZINGER, J. *Dogma e anúncio* São Paulo: Edições Loyola, 2007.

RAWLS, John. *Justiça como eqüidade*: uma reformulação. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *O liberalismo político*. Tradução de D. de A. Azevedo. São Paulo: Ática, 2000.

SAFFREY, H. D. Les débuts de la théologie comme science. *Le néoplatonisme après Plotin.* Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2000.

TERTULIANO. *La chair du Christ.* Introdução, tradução e comentários de Jean-Pierre Mahé. Paris: Editions du Cerf, 1975. 2 v.

VÁRIOS. *Cristo na filosofia contemporânea* – de Immanuel Kant a Italo Mancini. In: ZUCAL, Silvano (Org.). São Paulo: Paulus, 2006. 2 v.

VOLPATO DUTRA, Delamar José; PERINE, Marcelo. Questões sobre o ensino de filosofia na pós-graduação. In: HENNING, Leoni Maria Padilha Henning; VOLPATO, Rosângela Aparecida (Org.). *Pesquisa, ensino e extensão no campo filosófico-educacional.* No prelo.

VOLPATO DUTRA, Delamar José. *Manual de Filosofia do Direito.* Caxias do Sul: EDUSC, 2008.

Anexos

Anexo A: Santo Anselmo - *Proslógio*

Capítulo II

Que Deus existe verdadeiramente

Então, ó Senhor, tu que nos concedestes a razão em defesa da fé, faze com que eu conheça, até quanto me é possível, que tu existes assim como acreditamos, e que és aquilo que acreditamos. Cremos, pois com firmeza, que tu és um ser do qual não é possível pensar nada maior. Ou será que um ser assim não existe porque "o insipiente disse, em seu coração: Deus não existe?".[4] Porém, o insipiente quando eu digo: "o ser do qual não se pode pensar nada maior", ouve o que digo e o compreende. Ora, aquilo que ele compreende se encontra em sua inteligência, ainda que possa não compreender que existe realmente. Na verdade, ter a idéia de um objeto qualquer na inteligência, e compreender que existe realmente, são coisas distintas. Um pintor, por exemplo, ao imaginar a obra que vai fazer, sem dúvida, a possui em sua inteligência; porém, nada compreende da existência real da mesma, porque ainda não a executou. Quando, ao contrário, a tiver pintado, não a possuirá apenas na mente; mas também lhe compreenderá a existência, porque já a executou. O insipiente há de convir igualmente que existe na sua inteligência "o ser do qual não se pode pensar nada maior", porque ouve e compreende essa frase; e tudo aquilo que se compreende encontra-se na inteligência. Mas "o ser do qual não é possível ensinar nada maior" não pode existir somente na

4. Sl 13,1.

inteligência. Se, pois, existisse apenas na inteligência, poder-se-ia pensar que há outro ser existente também na realidade; e que seria maior.[5]

Se, portanto, "o ser do qual não é possível pensar nada maior" existisse somente na inteligência, este mesmo ser, do qual não se pode pensar nada maior, tornar-se-ia o ser do qual é possível, ao contrário, pensar algo maior: o que, certamente, é absurdo. Logo, "o ser do qual não se pode pensar nada maior" existe, sem dúvida, na inteligência e na realidade.

5. As palavras de Anselmo, bastante concisas e pouco claras, encerram este sentido: uma coisa é certamente maior se pensada existente na inteligência e na realidade do que existente apenas na inteligência.

Capítulo III

Que não é possível pensar que Deus não existe

O que acabamos de dizer é tão verdadeiro que nem é possível sequer pensar que Deus não existe.

Com efeito, pode-se pensar na existência de um ser que não admite ser pensado, como não existente. Ora, aquilo que *não pode* ser pensado como não existente, sem dúvida, é maior que aquilo que *pode* ser pensado como não existência. Por isso, "o ser do qual não é possível pensar nada maior", se se admitisse ser pensado como não existente, ele mesmo, que é "o ser do qual não se pode pensar nada maior", não seria "o ser do qual não é possível pensar nada maior", o que é ilógico.

Existe, portanto, verdadeiramente "o ser do qual não é possível pensar nada maior"; e existe de tal forma, que nem sequer é admiti-lo pensá-lo como não existente. E esse ser, Ó Senhor, nosso Deus, és tu. Assim, tu existes, Ó Senhor, meu Deus, e de tal forma existes que nem é possível pensar-te não existente. E com razão. Se a mente humana conseguisse conceber algo maior que tu, a criatura elevar-se-ia acima do Criador e formularia um juízo acerca do Criador. Coisa extremamente absurda.

E, enquanto tudo, excluindo a ti, pode ser pensado como não existente, tu és o único, ao contrário, que existes realmente, entre todas as coisas, e em sumo grau. Então, por que o insipiente disse em ,seu coração: "Não existe Deus", quando é tão evidente, à razão humana, que tu existes com maior certeza que todas as coisas? Justamente porque ele é insensato e carente de raciocínio.

Capítulo IV

Que o insipiente disse em seu coração aquilo que é impossível pensar

Mas como o insipiente pôde dizer, em seu coração, aquilo que nem sequer é possível pensar? Ou como pôde pensar aquilo em seu coração, quando "dizer no coração" nada mais é do que pensar? Se, verdadeiramente, ele disse isso em seu coração, na verdade, também, o pensou. Mas, na verdade, ele não disse isso em seu coração, porque, justamente, não podia pensá-lo. Com efeito, pode-se pensar, ou dizer no coração, uma coisa de duas maneiras: pensando na palavra que expressa a coisa, ou compreendendo a própria coisa. No primeiro sentido, é possível pensar que Deus não existe' no seu mundo, não. Quem, por exemplo, compreende o que são a água e o fogo, sem dúvida: não pode pensar que os dois elementos sejam realmente a mesma coisa. Entretanto, se pensar apenas nas palavras *água* e *fogo,* pode imaginar as duas coisas como idênticas. Assim, quem compreende o que Deus é, certamente, não pode pensar que ele não existe, mas o poderia, se repetisse na mente apenas a palavra *Deus,* sem atribuir-lhe nenhum significado, ou significando coisa completamente diferente.

Deus, porém, é "o ser do qual não é possível pensar nada maior", e quem compreende bem isso sem dúvida compreende, também, que Deus é um ser que não pode encontrar-se no pensamento. Quem, portanto, compreende que Deus é assim, não consegue sequer imaginar que ele não exista.

Obrigado, meu Deus. Agradeço-te, meu Deus, por ter-me permitido ver, iluminado por ti, com a luz da razão, aquilo em que, antes, acreditava pelo dom da fé que me deste. Assim, agora, encontro-me na condição em que, ainda que não quisesse crer na tua existência, seria obrigado a admitir racionalmente que tu existes.

Capítulo V

Que Deus é tudo aquilo que é melhor que exista do que não exista, e que é o único existente por si mesmo, tendo feito todas as outras coisas do nada

Portanto, o que és tu, ó Senhor, Deus meu, tu de quem não é possível pensar nada maior? Mas, quem poderia ser, senão aquele

que supremo entre todas as coisas, único existente por si mesmo – criou tudo do nada?

Com efeito, o que não é tudo isso é inferior àquilo que o pensamento pode compreender no seu mais alto grau. Mas isto não pode ser pensado de ti.

Que tipo de bem poderia faltar, então, ao bem supremo, donde deriva toda espécie de bem? És, portanto, justo, verdadeiro, feliz e tudo aquilo que é melhor que exista do que não exista. De fato, é melhor ser justo do que não ser justo, ser feliz do que não ser feliz.

Referência Bibliográfica

ANSELMO, Santo. *Proslógio*. Os pensadores. Tradução de A. Ricci. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

Anexo B: Descartes - *Meditações*

Como, por exemplo, quando imagino um triângulo, ainda que não haja talvez em nenhum lugar do mundo, fora de meu pensamento, uma tal figura, e que nunca tenha havido alguma, não deixa, entretanto, de haver uma certa natureza ou forma, ou essência determinada, dessa figura, a qual é imutável e eterna, que eu não inventei absolutamente e que não depende, de maneira alguma, de meu espírito; como parece, pelo fato de que se pode demonstrar diversas propriedades desse triângulo, a saber, que os três ângulos são iguais a dois retos, que o maior ângulo e oposto ao maior lado e outras semelhantes, as quais agora, quer queira, quer não, reconheço mui claramente e mui evidentemente estarem nele, ainda que não tenha antes pensado nisto de maneira alguma, quando imaginei pela primeira vez um triângulo; e, portanto, não se pode dizer que eu as tenha fingido e inventado.

6. E aqui só posso me objetar que talvez essa idéia de triângulo tenha vindo ao meu espírito por intermédio de meus sentidos, porque vi algumas vezes corpos de figura triangular; pois posso formar em meu espírito uma infinidade de outras figuras, a cujo respeito não se pode alimentar a menor suspeita de que jamais tenham caído sob os sentidos e não deixo, todavia, de poder demonstrar diversas propriedades relativas à sua natureza, bem como à do triângulo: as quais devem ser certamente todas verdadeiras, visto que as concebo claramente[134]. E, portanto, elas são alguma coisa e não um puro nada; pois é muito evidente que tudo

134. As idéias das essências matemáticas não são, portanto, simuladas nem provenientes do sensível (§ 6) Cf. 543. Enquanto idéias claras e distintas, correspondem, pois a *algo*.

O que é verdadeiro é alguma coisa e já demonstrei amplamente acima que todas as coisas que conheço clara e distintamente são verdadeiras. E, conquanto não o tivesse demonstrado, todavia a natureza de meu espírito é tal que não me poderia impedir de julgá-las verdadeiras enquanto as concebo clara e distintamente[135]. E me recordo de que, mesmo quando estava ainda fortemente ligado aos objetos dos sentidos, tivera entre as mais constantes verdades aquelas que eu concebia clara e distintamente no que diz respeito às figuras, aos números e às outras coisas que pertencem à Aritmética e à Geometria.

7. Ora, agora[136], se do simples fato de que posso tirar de meu pensamento a idéia de alguma coisa segue-se que tudo quanto reconheço pertencer clara e distintamente a esta coisa pertence lhe de fato, não posso tirar disto um argumento, uma prova, demonstrativa da existência de Deus? E certo que não encontro menos[137] em mim sua idéia, isto é, a idéia de um ser soberanamente perfeito, do que a idéia de qualquer figura ou de qualquer número que seja. E não conheço menos clara e distintamente que uma existência atual e eterna pertence à sua natureza do que conheço que tudo quanto posso demonstrar de qualquer figura ou de qualquer número pertence verdadeiramente à natureza dessa figura ou desse número. E, portanto, ainda que tudo o que concluí nas Meditações anteriores não fosse de modo algum verdadeiro, a existência de Deus deve apresentar-se em meu espírito ao menos como tão certa quanto considerei até agora todas as verdades das Matemáticas, que se referem apenas aos números e às figuras[138]: embora, na verdade, isto não pareça de início inteiramente manifesto e se afigure ter alguma aparência de sofisma. Pois, estando habituado em todas as outras coisas a fazer distinção entre a existência e a essência, persuado-me facilmente de que a existência pode ser separada da essência de Deus e de que, assim, é possível conceber Deus como não existindo atualmente. Mas, não obstante, quando penso nisso com maior atenção, verifico claramente que a existência não pode ser se separada da essência de Deus, tanto quanto da essência de um triângulo retilíneo não pode ser separada a grandeza de seus três ângulos iguais a dois retos ou, da idéia de uma montanha, a idéia de um vale; de sorte que não

135. Retorno ao plano da "natureza" – o da Meditação Primeira –, onde me é impossível duvidar *de fato* de uma verdade matemática quando ela se me apresenta atualmente.

136. "Agora" = depois que estamos metafisicamente certos do valor objetivo das idéias claras e distintas.

137. Notar a partir daí os "não... menos" e "ao menos": a existência de Deus, legível em sua essência, não é *menos* certa do que as verdades matemáticas, mas tampouco o é mais. Devemos coloca-lá no mesmo plano que essas verdades essenciais que a dúvida natural não conseguia abalar.

138. Há uma certeza da existência de Deus que é do mesmo tipo que a certeza espontânea e ingênua que se atribui às verdades matemáticas. É esta certeza que ora podemos validar, assim como validamos a certeza matemática: em nome do princípio do valor objetivo das idéias claras e distintas. Por isso, a "prova ontológica" situa-se em plano diverso do das duas outras provas (o fato de se encontrar em outra Meditação basta para indicá-lo) e é dependente em relação a elas na ordem das razões metafísicas.

sinto menos repugnância em conceber um Deus (isto é, um ser soberanamente perfeito) ao qual falte existência (isto é, ao qual falte alguma perfeição), do que em conceber uma montanha que não tenha vale[139].

8. Mas, ainda que, com efeito, eu não possa conceber um Deus sem existência, tanto quanto uma montanha sem vale, todavia, como do simples fato de eu conceber uma montanha com vale não se segue que haja qualquer montanha no mundo, do mesmo modo, embora eu conceba Deus com existência, parece não decorrer daí que haja algum Deus existente: pois meu pensamento não impõe necessidade alguma às coisas; e como só depende de mim o imaginar um cavalo alado, ainda que não haja nenhum que disponha de asas, assim eu poderia, talvez, atribuir existência a Deus, ainda que não houvesse Deus algum existente[140]. Mas não é assim, é que aqui há um sofisma escondido sob a aparência desta objeção: pois pelo fato de que não posso conceber uma montanha sem vale não se segue que haja montanha alguma nem vale algum, mas somente que a montanha e o vale, quer existam quer não, não podem, de maneira alguma, ser separados um do outro; ao passo que, do simples fato de eu não poder conceber Deus sem existência, segue-se que a existência lhe é inseparável, e, portanto, que existe verdadeiramente: não que meu pensamento possa fazer que isso seja assim, e que imponha às coisas qualquer necessidade; mas, ao contrário, porque a necessidade da própria coisa, a saber, da existência de Deus, determina meu pensamento a concebê-lo dessa maneira. Pois não está em minha liberdade conceber um Deus sem existência (isto é, um ser soberanamente perfeito sem uma soberana perfeição), como me é dada a liberdade de imaginarum cavalo sem asas ou com asas.

9. E não se deve dizer aqui que é, na verdade, necessário eu confessar que Deus existe após ter suposto que ele possui todas as sortes de perfeições, posto que a existência é uma delas, mas que, com efeito, minha primeira suposição não era necessária; da mesma maneira que não é necessário pensar que todas as figuras de quatro lados podem inscrever-se no círculo, mas que, supondo que tenho este pensamento, sou obrigado a confessar que o rombóide pode inscrever-se no círculo, já que é uma figura de quatro lados;

139. Sobre a imagem da montanha e do vale: "Não temos nenhuma outra razão para assegurar que não haja absolutamente montanha sem vale, exceto que vemos ser impossível completar suas idéias quando os consideramos um sem o outro, embora possamos, por abstração, ter a idéia de uma montanha ou de um lugar pelo qual subimos de baixo para cima sem considerar que se possa descer por aí mesmo de cima para baixo". (A Gibieuf, 19 de janeiro de 1642). Primeira objeção possível a esta nova prova da existência de Deus: posso conceber Deus como não existente? Resposta: a idéia da essência de Deus é inseparável de sua existência assim como "em todas as outras coisas".

140. Segunda objeção possível: não se tratará somente de uma existência em idéia no meu pensamento? Resposta: em minha idéia de Deus, eu percebo a ligação da existência com a essência como uma relação de essência necessária que se *impõe* ao meu espírito.

e, assim, serei obrigado a confessar uma coisa falsa[141]. Não se deve, digo, alegar isto: pois, ainda que não seja necessário que eu incida jamais em algum pensamento de Deus, todas as vezes, no entanto, que me ocorrer pensar em um ser primeiro e soberano, e tirar, por assim dizer, sua idéia do tesouro de meu espírito, é necessário que eu lhe atribua todas as espécies de perfeição, embora eu não chegue a enumerá-las todas e a aplicar minha atenção a cada uma delas em particular. E esta necessidade é suficiente para me fazer concluir (depois que reconheci ser a existência uma perfeição[142], que este ser primeiro e soberano existe verdadeiramente: do mesmo modo que não é necessário que jamais eu imagine triângulo algum; mas todas as vezes que quero considerar uma figura retilínea composta somente de três ângulos é absolutamente necessário que eu lhe atribua todas as coisas que servem para concluir que seus três ângulos não são maiores do que dois retos, ainda que talvez não considere então isto em particular. Mas quando examino que figuras são capazes de ser inscritas no círculo, não é de maneira alguma necessário que eu pense que todas as figuras de quatro lados se encontram neste rol; pelo contrário, nem mesmo posso fingir que isso ocorra enquanto eu nada quiser receber em meu pensamento que não possa conceber clara e distintamente. E, por conseguinte, há uma grande diferença entre as falsas suposições, como essa, e as verdadeiras idéias que nasceram comigo e, dentre as quais, a primeira e principal é a de Deus.

10. Pois, com efeito, reconheço de muitas maneiras que esta idéia não é de modo algum algo fingido ou inventado, que dependa somente de meu pensamento, mas que é a imagem de uma natureza verdadeira e imutável. Primeiramente, porque eu nada poderia conceber, exceto Deus só, a cuja essência a existência pertence com necessidade. E, em seguida, também, porque não me é possível conceber dois ou muitos deuses da mesma maneira. E, posto que há um agora que existe, vejo claramente que é necessário que ele tenha existido anteriormente por toda a eternidade e que exista eternamente para o futuro. E, enfim, porque conheço uma infinidade de outras coisas em Deus, das quais nada posso diminuir nem mudar.

141. Terceira objeção possível: concedendo a Deus todas as perfeições, não teria partido de uma falsa suposição que tornaria minha conclusão caduca? Resposta: esta suposição não é gratuita; ela se limita a tornar explícito o conteúdo mesmo da essência de Deus, tal como esta se acha presente em meu espírito. Do mesmo modo: "Se eu penso em um triângulo, *então* penso em uma figura onde a soma dos ângulos é igual a dois retos".

142. Este pressuposto é que será recusado por Kant em sua crítica à prova ontológica: a existência não é uma perfeição que pertença ao conceito. Cumpre, todavia, observar que Descartes não tira a existência de Deus da idéia que eu tenho dele. Depois de estabelecer que a idéia de Deus corresponde a uma essência, mostra que, estando eu atento *a esta essência* (já não se trata da idéia como representação da essência), percebo nela necessariamente a existência.

11. De resto, de qualquer prova e argumento que eu me sirva, cumpre sempre retomar a este ponto, isto é, que são somente as coisas que concebo clara e distintamente que têm a força de me persuadir inteiramente.

Referência Bibliográfica

DESCARTES, René. *Meditações*. Tradução de J. Guinsburger e Bentro Prado Júnior. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores).

Anexo C: Kant - *Crítica da Razão Pura*

Se ao contrário confessais, como com justiça tem que o fazer 626
todo ente racional, que toda proposição existencial é sintética, como quereis pois afirmar que o predicado da existência pode ser supresso sem contradição? Esta prerrogativa convém propriamente apenas à proposição analítica, cujo caráter se funda precisamente nisso.

Na verdade, sem rodeio algum mediante uma determinação exata do conceito de existência eu esperaria reduzir a nada essa argúcia sutil se não tivesse descoberto que a ilusão de confundir um predicado lógico com um real (isto é, da determinação de uma coisa) recusa quase todo o ensinamento. Ao p*redicado lógico* pode servir tudo o que se quiser, até o sujeito pode ser predicado de si mesmo, pois a lógica abstrai-se de todo o conteúdo. Mas a determinação é um predicado acrescido ao conceito do sujeito e o amplia. Portanto, não tem que estar já contida nele.

Ser evidentemente não é um predicado real, isto é, um conceito de qualquer coisa que possa ser acrescido ao conceito de outra coisa. É simplesmente a posição de uma coisa, ou de certas determinações em si mesmas. No uso lógico, é unicamente a cópula de um juízo. A proposição: *Deus é onipotente,* contém dois conceitos que possuem os seus objetos: Deus e onipotência. De mais a mais, a partícula não é ainda um pedaço daquilo, mas só aquilo que opõe 627
o predicado *com referência* ao sujeito. Ora, *se* tomo o sujeito (Deus) junto com todos os seus predicados (entre os quais se inclui tam-

bém a onipotência) e digo que *Deus é* ou que há um Deus, então não ponho um predicado novo para o conceito de Deus, mas apenas o sujeito em si mesmo com todos os seus predicados, e na verdade ponho o *objeto* em referência ao meu conceito. Ambos têm que conter exatamente a mesma coisa, e por isso ao conceito, que expressa meramente a possibilidade, não pode ser acrescido mais nada pelo fato de eu pensar o seu objeto como absolutamente dado (mediante a expressão: ele é). E assim o real nada mais contém que o simplesmente possível. Cem táleres reais nada mais contêm que cem táleres possíveis. Com efeito, visto que estes significam o conceito, aqueles porém o objeto e a sua posição em si mesma, no caso de este conter mais que aquele o meu conceito não representaria o objeto inteiro, e, por conseguinte, também não seria o seu conceito adequado. Mas para o estado das minhas posses há mais em cem táleres reais que no simples conceito deles (isto é, na sua possibilidade). Com efeito, na realidade o objeto não está apenas contido analiticamente no meu conceito, mas é acrescentado sinteticamente ao meu conceito (que é uma determinação do meu estado) sem que mediante esse ser fora do meu conceito os próprios cem táleres pensados sejam aumentados um pouco sequer.

628 Portanto, quando penso uma coisa, seja mediante que ou quantos predicados for (mesmo na determinação completa), o fato de eu ainda acrescentar que essa coisa *é* não acrescenta nem um pouquinho à coisa. Do contráno, nela existiria não precisamente o mesmo tanto, porém mais do que eu pensara no conceito, e eu não poderia dizer que existe precisamente o objeto do meu conceito. Se numa coisa chego a pensar toda a realidade com exceção de uma só, então do fato de eu dizer que uma tal coisa defeituosa existe resulta que a realidade em falta não é acrescentada, mas que existe precisamente enquanto portadora da mesma falta com que a pensei; do contrário, existiria algo diverso do que pensei. Ora, se penso um ente como a realidade suprema (sem defeito), então permanece ainda sempre a questão se ele existe ou não. Com efeito, se bem que no meu conceito do possível conteúdo real de uma coisa em geral não falte nada, entretanto na relação com o estado total do meu pensamento falta algo, ou seja, que o conhecimento daquele objeto também seja possível a posteriori. E aqui se manifesta também a causa da dificuldade atual. Se se tratasse de um

objeto dos sentidos, eu não confundiria a existência da coisa com o seu simples conceito. Com efeito, através do conceito o objeto é pensado como adequado somente às condições universais de uma experiência empírica possível; através da existência, porém, é pensado como contido no contexto da experiência total; mas se o conceito do objeto não é nem um pouco aumentado pela conexão com o conteúdo a experiência total, mediante este o nosso pensamento não obstante obtém uma percepção possível a mais. Ao contrário, se quisermos pensar a existência unicamente através da categoria pura, então não constitui milagre algum o fato de não podermos indicar nenhuma nota que a distinga da simples possibilidade. 629

Nosso conceito de um objeto pode pois conter o que e o quanto quiser, mas para conferir-lhe a existência precisamos de qualquer maneira sair dele. Com os objetos dos sentidos, isto acontece mediante a interconexão com qualquer uma as minhas percepções segundo leis empíricas. Mas para conhecer a existência dos objetos do pensamento puro, não há meio algum, pois teria que ser conhecida totalmente a priori, ao passo que nossa consciência de toda a existência (quer imediatamente através de percepção ou através de inferências que conectam algo à percepção) pertence total e inteiramente à unidade da experiência; é claro que uma existência fora deste campo não pode absolutamente ser declarada impossível, mas é uma pressuposição que não podemos justificar mediante coisa alguma.

O conceito de um ente supremo é uma idéia útil sob muitos pontos de vista.

Mas pelo fato de ser simplesmente idéia, é por si só totalmente incapaz de ampliar o nosso conhecimento com respeito ao que existe. Não consegue sequer instruir-nos acerca da possibilidade de uma plural idade de coisas. Claro que não se pode negar a um tal conceito o caráter analítico da possibilidade, que consiste no fato de simples posições (realidades; não gerarem contradição alguma. Todavia, a conexão de todas as propriedades reais numa coisa constitui uma síntese sobre cuja possibilidade não podemos julgar a priori, pois as realidades não nos são especificamente dadas; e mesmo que isto acontecesse, de modo algum se verificaria aí um juízo, porque a nota da possibilidade de conhecimentos sinté- 630

ticos tem sempre que ser procurada só na experiência, à qual, porém, não pode pertencer o objeto de uma idéia. Em virtude disso, o renomado Leibniz nem de longe teve o êxito de que se vangloriou, ou seja, de pretender conhecer a prion a possibilidade de um ente tão sublime.

Todo o esforço e trabalho empregados no tão célebre argumento ontológico (cartesiano) com respeito à existência de Deus a partir de conceitos foram portanto perdidos, e um homem tornar-se-ia mais rico de conhecimentos com base em simples idéias tampouco quanto um negociante enriqueceria se, para melhorar o seu estado, quisesse ajuntar alguns zeros ao seu dinheiro em caixa.

Referência Bibliográfica

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Abril Cultural, 1980. Tradução de Kritik der reinen Vernunft.

Anexo D: Bacon

XXXV

Disse Bórgia, da expedição dos franceses à Itália, que vieram com o giz nas mãos para marcar os seus alojamentos, e não com armas para forçar passagem. Nosso propósito é semelhante: que a nossa doutrina se insinue nos espíritos idôneos e capazes. Não fazemos uso da refutação quando dissentimos a respeito dos princípios, dos próprios conceitos e formas da demonstração.

XXXVI

Resta-nos um único e simples método, para alcançar os nossos intentos: levar os homens aos próprios fatos particulares e às suas séries e ordens, a fim de que eles, por si mesmos, se sintam obrigados a renunciar às suas noções e comecem a habituar-se ao trato direto das coisas.

XXXVII

Coincidem, até certo ponto, em seu início, o nosso e o método daqueles que usaram da *acatalepsia*. Mas nos pontos de chegada, imensa distância nos separa e opõe. Aqueles, com efeito, afirmaram cabalmente que nada pode ser conhecido. De nossa parte, dizemos que não se pode conhecer muito acerca da natureza, com auxílio dos procedimentos ora em uso. E, indo mais longe, eles destroem a autoridade dos sentidos e do intelecto, enquanto que nós, ao contrário, lhes inventamos e subministramos auxílios.

XXXVIII

Os ídolos e noções falsas que ora ocupam o intelecto humano e nele se acham implantados não somente o obstruem a ponto de ser difícil o acesso da verdade, como, mesmo depois de seu pórtico logrado e descerrado, poderão ressurgir como obstáculo à própria instauração das ciências, a não ser que os homens, já precavidos contra eles, se cuidem o mais que possam.

XXXIX

São de quatro gêneros os ídolos que bloqueiam a mente humana. Para melhor apresentá-los, lhes assinamos nomes, a saber: *Ídolos da Tribo; Ídolos da Caverna; Ídolos do Foro* e *Ídolos do Teatro.*[9]

9. Original: *Idola Tribus, Idola Specus, Idola Fori e Idola Theatri.*

XL

A formação de noções e axiomas pela verdadeira indução é, sem dúvida, o remédio apropriado para afastar e repelir os ídolos. Será, contudo, de grande préstimo indicar no que consistem, posto que a doutrina dos ídolos tem a ver com a interpretação da natureza o mesmo que a doutrina dos elencos sofísticos com a dialética vulgar.

XLI

Os *ídolos da tribo* estão fundados na própria natureza humana, na própria tribo ou espécie humana. É falsa a asserção de que os sentidos do homem são a medida das coisas. Muito ao contrário, todas as percepções, tanto dos sentidos como da mente, guardam analogia com a natureza humana e não com o universo. O intelecto humano é semelhante a um espelho que reflete desigualmente os raios das coisas e, dessa forma, as distorce e corrompe.

XLII

Os ídolos da caverna[10] são os dos homens enquanto indivíduos. Pois, cada um - além das aberrações próprias da natureza humana em geral - tem uma caverna ou uma cova que intercepta e corrompe a luz da natureza: seja devido à natureza própria e singular de cada um; seja devido à educação ou conversação com os ou-

10. A expressão tem origem no conhecido *Mito da Caverna*, da República de Platão. A correlação é metafórica, de vez que o sentido preciso é diferente.

tros; seja pela leitura dos livros ou pela autoridade daqueles que se respeitam e admiram; seja pela diferença de impressões, segundo ocorram em ânimo preocupado e predisposto ou em ânimo equânime e tranqüilo; de tal forma que o espírito humano – tal como se acha disposto em cada um – é coisa vária, sujeita a múltiplas perturbações, e até certo ponto sujeita ao acaso. Por isso, bem proclamou Heráclito[11] que os homens buscam em seus pequenos mundos e não no grande ou universal.

11. Heráclito, fragmento (n.o de Diels): "Por isso nos convém que se siga a universal (razão, logos), quer dizer, a (razão) comum: uma vez que o universal é o comum. Mas, embora essa razão seja universal, a maioria vive como se tivesse uma inteligência absolutamente pessoal".

XLIII

Há também os ídolos provenientes, de certa forma, do intercurso e da associação recíproca dos indivíduos do gênero humano entre si, a que chamamos de *ídolos do foro* devido ao comércio e consórcio entre os homens. Com efeito, os homens se associam graças ao discurso,[12] e as palavras são cunhadas pelo vulgo. E as palavras, impostas de maneira imprópria e inepta, bloqueiam espantosamente o intelecto. Nem as definições, nem as explicações com que os homens doutos se munem e se defendem, em certos domínios, restituem as coisas ao seu lugar. Ao contrário, as palavras forçam o intelecto e o perturbam por completo. E os homens são, assim, arrastados a inúmeras e inúteis controvérsias e fantasias.

12. Original: sermones.

XLIV

Há, por fim, ídolos que imigraram para o espírito dos homens por meio das diversas doutrinas filosóficas e também pelas regras viciosas da demonstração. São os *ídolos do teatro:* por parecer que as filosofias adotadas ou inventadas são outras tantas fábulas, produzidas e representadas, que figuram mundos fictícios e teatrais. Não nos referimos apenas às que ora existem ou às filosofias e seitas dos antigos. Inúmeras fábulas do mesmo teor se podem reunir e compor, porque as causas dos erros mais diversos são quase sempre as mesmas. Ademais, não pensamos apenas nos sistemas filosóficos, na sua universalidade, mas também nos numerosos princípios e axiomas das ciências que entraram em vigor, mercê da tradição, da credulidade e da negligência. Contudo falaremos de forma mais ampla e precisa de cada gênero de ídolo, para que o intelecto humano esteja acautelado.

Referência Bibliográfica

BACON, Francis. *Coleção "Os Pensadores"*. Trad. de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1988.